H.V. 360
-4-

Symbolik

und

Mythologie

der alten Völker, besonders der Griechen.

In Vorträgen und Entwürfen

von

Friedrich Creuzer,
Hofrath und Professor der alten Literatur zu Heidelberg, des philologischen Seminars daselbst Director.

Vierter Band.

Mit einem vollständigen Sachregister über das ganze Werk.

Leipzig und Darmstadt, 1812
bei Heyer und Leske.

MAXIM. MUSEUM
HIST. VEREIN
AUGSBURG

Stadtbibliothek
Augsburg

Historischer Verein
für
Schwaben

V o r r e d e.

Beim Schlusse des dritten Bandes dieser Mythologie gedachte ich das Ganze in einer zweiten Abtheilung beendigen zu können, aber bald überzeugte mich der Umfang der dazu vorbereiteten Materialien, daſs noch ein ganzer Band erforderlich seyn werde, wenn ich ferner ausgeführte Vorträge geben wollte. Darüber muſste die Erscheinung dieses letzten sich verspäten, da ich auch hier nicht unterlies die Quellen nochmals selber nachzusehen.

Daſs dies in der ganzen Schrift geschehen, dafür mögen dem Gelehrten innere Beweise, nicht Versicherungen des Verfassers sprechen. Doch um gewisser Kritiker willen mache ich auch die übrigen Leser auf einige äussere Zeichen aufmerksam: Zuvörderst werden sie nicht übersehen, daſs allenthalben die neuesten erheblichen Ausgaben der alten Autoren nach Capitel und Seitenzahlen angeführt sind; sodann ist gehörigen Orts immer Gebrauch gemacht von den neu eröffneten Quellen (), so wie von einigen handschriftlichen Hilfsmitteln, die mir bei dieser Arbeit zu Gebote*

*) *Beispiele sind: J. Chr. Wolfii Anecdota graec.; Villoison Anecdd. grr.; der Homerische Hymnus auf die Ceres; Himerius ed. Wernsdorf.; Johannes Lydus ed. Schow; die neuesten Sammlungen der Scholiasten des Homer und Plato, Lycophron u. a.; die grammatischen Excerpte bei Ruhnkenius, Hermann Bast u. s. w.; die griechischen Lexica von Photius und Zonaras u. dergl.*

standen *). Freiwillig entsagte ich auch der sonst wohl gebräuchlichen Bequemlichkeit des allgemeinern Citirens. So habe ich z. B. mehrentheils und in diesem Bande fast immer den Hesychius, statt nach der gewöhnlichen Art ihn mit Beifügung des Worts anzuführen, bestimmt nach Theil und Seitenzahl der Albertischen Ausgabe citirt. Hieraus wird ein jeder ersehen, ob ich meinen Stoff nur eben aus den Werken eines Lilius Gyraldus, Gerhard Vossius, Huet, Bochart, Meursius u. Anderer genommen, oder aus den Alten selbst. — Oder wäre dies denkbar, da ich aller Orten Ausgaben anführe, die sie noch nicht hatten, aus Quellen schöpfe, die ihnen noch nicht flossen, und nicht selten über den Text der alten Schriftsteller aus Handschriften gelegentliche Anmerkungen mache? Was in den Alten steht oder nicht steht, darüber werde ich mit Kritikern nicht streiten, die sich darauf verlassen, daſs das groſse Publicum sich die Mühe nicht geben wird, ihre Behauptungen mit dem Texte der Urkunden zu vergleichen. Einsichtsvollern ist aber durch meine Art zu citiren zu dieser Contrôle alle Gelegenheit gemacht. Die Acten liegen vor; sie dürfen nur einsehn, und prüfen.

Wie ich mich zu den neuesten Mythologen, z. B. zum Dupuis, Saintecroix und zu den Deutschen, bis auf den heutigen Tag, verhalte, wird der Leser bald durch eigne Ver-

*) Z. B. die Excerpte aus Codd. der Leydner u. Münchner Bibliotheken und darunter der inhaltsreiche Scholiast des Aristides, ferner die Codd. von Herodotus, Cicero und andern Schriftstellern.

gleichung finden. Dieser letzte Band hat mir bestimmten Anlaſs gegeben, die Theorie von Dupuis der meinen gegenüber zu stellen, und den Saintecroix zum öftern aus den Quellen zu berichtigen oder zu ergänzen.

Jenen Lesern, die noch immer von einem ziemlich allgemeinen Miſstrauen gegen die Platonischen Philosophen sich nicht losmachen können, kann ich ein bestimmtes Wort zur Beruhigung sagen. Es ist die Aufforderung an einem jeden, jetzt, nachdem diese Schrift beendigt ist, dem Verfasser Buch zu halten, und genau zu überzählen, wie viel Data, Behauptungen, Schlüsse in diesen mythologischen Erörterungen aus Schriftstellern vor Alexander dem Groſsen genommen sind und wie viele aus denen nachher. Es wird sich daraus ungezweifelt ergeben, daſs bei Weitem das Meiste aus den älteren Dichtern, ingleichen aus dem Herodotus und aus andern alten Historikern und deren Fragmenten (sehr Vieles bei Pausanias, Diodorus und Andern gehört ja auch den Früheren an); ferner aus den Bruchstücken älterer Philosophie entlehnt ist; — Wenig aber im Ganzen aus Autoren nach Alexander und Christus und vollends sehr Weniges aus den späteren Philosophen *), und auch dies am häu-

*) Gegen diese Philosophen besonders war auch Johannes Müller miſstrauisch. Darum hatte er ihnen kein vollständiges Studium gewidmet. Aber seine vertraute Bekanntschaft mit der Vorwelt und sein partheiloser grosartiger Wahrheitssinn lieſsen ihn auch hier das Rechte nicht ganz verkennen, wie folgende Stelle in den Briefen an seinem Bruder zeigt: „In dem Panegyricus der Sonne versteigt er (der Kaiser

figsten so, daſs die Übereinstimmung mit den früheren Zeugen dabei nachgewiesen ist.

Gleichwohl bleibt das Resultat immer dasselbe. Es ist zuvörderst der Satz, daſs das ältere System des groſsen Gerhard Vossius, der die gesammte Fabellehre der Heiden für eine Verunstaltung der ans Volk Gottes geschehenen Offenbarung hielt, in seinen Gründen viel richtiger und in den Folgen fruchtbarer ist, als die Meinung derer, die z. B. beim Homer die Urreligionen der Griechen suchen. Jene Theorie ist eben so wahr als grosartig und erhebend, wenn man dabei nur nicht vergiſst, daſs, wie die Bi-

Julianus) sich in seinen neuplatonischen Mysticismus. Eben so allegorisch ist er über die Göttermütter; wenigstens diese Ausbildung war den ersten Theogonien gewiſs fremd; oder sie müſsten (nicht unmöglich) Bruchstücke älterer Weisheit, ein Hall aus verödeten Schulen weit älterer Cultur seyn" (J. v. Mullers Werke VII. S. 19.) Diese letztere Vermuthung wird durch fortgesetztes Studium der Religionssysteme Oberasiens immer mehr zur Wahrheit sich erheben. Alsdann wird die philosophische Sprache, worin uns jene ältesten Mythen und Theogonien überliefert sind, nicht mehr hinreichender Grund seyn, sofort auch den Inhalt als späteren Platonismus zu verwerfen. Die Uebertragung und Umsetzung in die Sprache ihrer Zeit gestehen jene Referenten ja selbst ein. Sie fordern ja selbst dazu auf, daſs man die alte Lehre scheiden soll von der Sprache der Philosophen (τῇ τῶν φιλοσόφων γλώττῃ), die sie überliefert haben (s. Jamblich. de myster. Aegypt. VIII, 4, p. 160 Gal.) Und reden wir nicht auch über Religionen und Gebräuche auslandischer Völker und entfernter Zeiten in unserer Weise und nach unserer Bezeichnungsart? Was übrigens Julian gesehen und gewollt, und in wie weit er das wahrhaft Religiöse im Heidenthum gesucht habe, darüber wird eine gelehrte Schrift des Professors Neander dahier, die unter dem Titel: Julian und sein Zeitalter nächstens erscheint, ausführliche Erläuterung geben.

bel selber sagt, Gott sich keinem Volke unbezeugt gelassen, und daſs es schon in früher Vorzeit unter den Aegyptern, Persern, Indiern u. s. w. Weise gegeben, die für göttliche Zeugnisse empfänglich und zu deren Fortpflanzung geschickt waren. Unter den Griechen, wissen wir, sind die Homerischen Religionsbegriffe nicht die ältesten, sondern sie sind eine poëtische Ausscheidung aus einem Vorrath von solchen, die mehr d o c t r i n e l l e n Gehalt als jene hatten. Dieser Vorrath war von den Griechen nicht erfunden, sondern (abgesehen von einigem Sterndienst und von sehr localer Vergötterung der Naturkörper und der Stammhelden) aus dem Morgenlande ihnen zugeführt, und von Asiaten und Aegyptern überliefert. Die Griechen aber hatten ihn vermöge ihres aufgeweckten Geistes schon vor Homerus allmählig umgebildet, bis die Dichter, und vor allen er selbst, diese Umbildung eigenthümlich und volksmäſsig zum Schönen hingewendet und vollendet haben.

*Zu diesem System bekannten sich die gründlichsten Alterthumsforscher von jeher. Wer es heut zu Tage bekennt, muſs auf Widerspruch gefaſst seyn, besonders von Seiten derer, die neben der Fabelwelt Griechischer Poëten *) und einer beschränkten Hausmoral nichts Göttliches anerkennen.*

*) Omnia mihi pollicentur, rem felicissime successuram; unus adhuc scrupulus habet animum meum, *ne sub obtentu priscae literaturae renascentis caput erigere conetur paganismus, ut sunt et inter Christianos, qui titulo paene duntaxat Christum agnoscunt, caeterum intus gentilitatem spirant. Desid. Erasmi* epist. ad Capiton. ann. 1516 (Epist. Lib. I, 4. ed. Basil.

Vorrede.

Bei Beendigung dieser Schrift habe ich ganz besonders die Gefälligkeit des Herrn Oberhofpredigers von Starck *und des Hrn. Assessors und Bibliothekars* Schleiermacher *zu Darmstadt zu rühmen, die mich nicht nur durch Mittheilung von Büchern unterstützt haben, sondern auch aus besonderer Güte bei der Correctur behülflich gewesen sind. Die bedeutendsten Druckfehler sind im Anhang verzeichnet, wobei das scharfe Auge meines Freundes, des Herrn Professors* Kayser *dahier gute Dienste geleistet hat. Manche wird der Leser selbst verbessern z. B. die durch die Art meiner Handschrift gehäuften grofsen Buchstaben, statt der kleinen. In Schreibung der griechischen Eigennamen bin ich gegen den letzten Theil hin absichtlich und im Gefühl, dafs es so besser sey, mehr zu der alten Weise zurückgekehrt, die in der lateinischen Sprache für uns die Vermittlerin des Griechischen erkannte. Stünde es noch in meiner Wahl, so würde ich jetzt allenthalben z. B. Aeschylus statt Aeschylos schreiben. Es wäre darüber Viel zu sagen, wozu hier der Ort nicht ist. A. W. Schlegel in den Vorlesungen über die dramatische Kunst hat das Rechte gesehen und befolgt.*

Heidelberg, den 15. *April* 1812.

Friedrich Creuzer.

Verzeichniſs

der

Abbildungen

zum

dritten und vierten Theil.

Verzeichnifs der Kupfer zum dritten und vierten Theil.

Tab. VIII. Liber und Libera mit dem Ministranten Silenus, oder das Bacchische Schöpfungswerk.

Auf einer Italisch-Griechischen Vase in der Sammlung des regierenden Herrn Grafen Franz zu Erbach. Unedirt.

(Vergl. oben III B. S. 521 ff.).

Tab. IX. Vorscene der Seelenwanderung und der kleinen Weihe. Der Neophyt, oder die lüsterne Seele, die in den Dionysischen Spiegel sieht.

Auf einer Grosgriechischen Vase in der Gräflich Erbachischen Sammlung. Unedirt.

(Vergl. III, S. 532 f.).

Tab. X. Proserpina die Weberin.

Auf einer Italisch-Griechischen Vase, bei Millin Peintur. d. Vas. antiqq. II. pl. 16.

Tab. XI. Der Opferknabe im Tempel der Libera, oder die Seele beim Eintritt in die Sinnenwelt.

Grosgriechisches Vasenbild, in der Gräflich Erbachischen Sammlung. Unedirt.

(Vergl. III, S. 555 ff. — 563.).

Tab. XII. Der Raub der Kora.

Relief in der Villa Albani, bei Zoega Bassiriliev. antich. d. Roma. nr. 97.

(Vergl. IV, S. 277.).

Tab. XIII. Proserpina's Rückkehr zum Olymp und Triptolemus das Getreide aus den Händen der Ceres empfangend.

Auf der Vorderseite der Griechisch-Italischen Vase in der Sammlung des Prinzen Poniatowski, nach E. Q. Visconti und Millin Peint. d. Vas. antiqq. II, pl. 32.

(Vergl. oben III, S. 564 und besonders IV, S. 274 ff.).

Tab. XIV. Der Heros Jasion mit dem Wanderstab, oder die Rückkehr der Seele zum Hause der Götter.

Auf der Kehrseite der eben genannten Poniatowskischen Vase bei Millin a. a. O.

(Vergl. oben III, S. 565 ff. — 573.)

Schlufsbemerkung. Das Relief nr. 1. auf unserer Tab. VI. (vergl. III B. S. 189.) ist in den Schriften der Kopenhagener Akademie ebenfalls abgebildet, und in Dänischer Sprache erläutert.

Inhalt des vierten Theils.

Drittes Capitel.

Von der Ceres und Proserpina und von ihren Mysterien.

Seite.

Standpunkt für die Untersuchung und Quellen derselben. - - - - - - - - - - 3

Die Pontische Ceres und die Sonnenkinder von Kolchis und Kreta. - - - - - - - 10

Perseus und Persephone, und der Ceresdienst in Argolis und in Vorderasien. - - - - 36

Hercules und Pasiphaë, oder Proserpina-Venus und der Ceresdienst im Peloponnes und in Boeotien. - - - - - - - - - 83

Theseus und Ariadne, oder das Opfer des Pflugstiers zu Athen. - - - - - - - 112

Erysichthon, oder der Fluch der Ceres (als Inhalt des Cereshymnus von Callimachus.) 151

Proserpina-Dione im Stammland der Hellenen; Aïdoneus, Jupiter-Silenus; Venus-Libitina zu Dodona und zu Rom. - 162

Proserpina-Diana; der Raub der Kora, das Suchen der Mutter, die Fortpflanzung des Saatkorns; Narcissus und die mystische Blumenlese; die Cerealien in Sicilien und in Rom; Ceres die Würgerin. 186

Seite.

Proserpina-Minerva Victoria und Vollenderin. - - - - - - - - - - - - - - 213
Proserpina-Fortuna, die Erstgeborne. - - 228
Ceres-Proserpina das erste aller Wesen. Rückbilck auf die Ägyptische, Babylonische und Persische Lehre. - - - - - - - 236
Die Epiphanie, der Ceres; Materie und Geist oder der ewige Krieg zu Eleusis (nach dem Homerischen Hymnus auf die Ceres.) 271
Namen und Beinamen der Ceres und Proserpina. - - - - - - - - - - - - - - 327
Eleusis mit seinen Tempeln, Priestern und Traditionen. - - - - - - - - - - 355
Das Zeitalter der Patriarchen in der Bildersprache von Eleusis; reiner Götterdienst; Priesterthum und Königthum verbunden; die Essener und Essaeer; christliche Sinnbilder; der gute Hirte. - - - - - - - 389
Excurs. Jupiters Tod und Grab; Jupiter-Picus der Wahrsager und seelige Patriarch und Ceres die Prophetin. - - - - - 457
Die Thesmophorien der Athenienser. - - - 475
Die Eleusinien. - - - - - - - - - - - - - - 517
Excurs. Ceres, Eleusine, Dyas oder Abfall und Rückkehr. - - - - - - - - - - 574
Rückblicke; Hinweisungen auf das Christenthum. - - - - - - - - - - - - - - - - 589

Symbolik und Mythologie.

Vierter Theil.

Drittes Buch.

Drittes Capitel.

Von der Ceres und Proserpina und von ihren Mysterien.

§. 29.

Standpunkt für die Untersuchung und Quellen derselben.

„Wie die Götter über den Heroën — so stehn die Eleusinien über allen andern Religionsanstalten, die von Menschen geordnet sind.“ So urtheilten nach Pausanias (X, 31 fin.) die älteren Griechen insgemein. — Das muſs ja schon aufmerksam machen auf jene Gottheiten, auf ihre heiligen Örter und Feste; zumal da auch die ersten Männer von Griechenland und Rom, wo sie der Lehre von der Unsterblichkeit gedenken oder von Gottes Einheit, gerade an jene atti-

schen Mysterien erinnern. Wäre dies, so müſsten sie selbst als Hinleitungen zum Christenthume gelten; und es wäre dann zum Schluſs noch kürzlich anzudeuten, wie und wodurch dieses letztere von ihnen sich unterscheidet, und vielleicht durch ein noch geistigeres Wesen selbst die Glorie der für göttlich erkannten Eleusinien überstrahlet. Somit hätten wir den letzten Theil unseres Weges und das Ziel bezeichnet, wohin es uns zu führen scheinet.

Eine so hohe Meinung von der Attischen Ceresfeyer muſste frühzeitig die Forschbegierde gelehrter Griechen reitzen. Aber auch anderwärts gab es merkwürdige Anstalten im Kreise dieser Religion. Gedenken wir also kürzlich einiger Hauptschriftsteller der Alten, die als Quellen in dieser ganzen Lehre gelten müssen. Des Verlornen ist gerade auch hier bei weitem die gröſsere Zahl. Da bereits Meursius in der Graecia feriata und in den Eleusinien, ingleichen Saintecroix und sein gelehrter Übersetzer Lenz (S. 212.) wie auch Heyne zum Apollodorus (p. 25, 33.) die Quellen aufgezählt haben, so will ich mich begnügen, durch Erinnerung an die Hauptschriftsteller gleich anfangs einen Begriff von dem weiten Gebiete dieser Religionen zu geben. Sie hiengen mit den ältesten griechischen Colonien zusammen und mit der Gründung griechischer Cultur durch Getraidebau und feste Wohnsitze. Wer also über jene Lichtpunkte in der Pelasgischen Vorzeit

über Kreta, Argos, Dodona, Boeotien, Samothrake und Thracien, wer über die alten Tempel dieser Länder Forschungen anstellte, mufste die Religion der Ceres und Proserpina jederzeit mit berühren. Wenn wir daher z. B. oben (II, 278) bemerkten, dafs in dem alten Epos Phoronis der Idaeischen Gottheiten gedacht war, so ist damit zugleich gesagt, dafs auch die Religion der Ceres und Proserpina darin berührt worden. Dasselbe gilt von allen Werken in Poësie und Prosa, deren Gegenstand die Lehre der Kabiren gewesen. Auch in den Dionysiaden, wie sich von selbst versteht, mufsten beide Gottheiten eine vorzügliche Stelle einnehmen, und so kamen sie aus begreiflichen Ursachen auch in den Thebaïden, in den Heracleen und Theseïden vor; so wie in allen Werken der Logographen, worin die Geschichte der Stammländer und der Stammhelden abgehandelt war. Auch die Verfasser eigner Mythenclassen hatten diesen Mythus berührt, wie wir z. B. noch aus dem Excerpt des Antoninus Liberalis (fab. 24.), aus den Verwandlungen des Nicander und in dem Gedicht gleiches Inhalts von Ovidius ersehen. Natürlich gab es auch berühmte Festgesänge an allen Hauptorten des Ceresdienstes. Man nennte sie Ἴουλοι, Οὖλοι und Δημητρίουλοι Garbenlieder, wie die Garbenbinderin Ceres selber Ἰουλώ hiefs, (Spanh. ad Callim. Jov. 1 und Cer. 1.). Ein Beispiel eines solchen Erntefestliedes liegt noch in dem Hymnus des Callimachos auf Ceres vor. Von jeher hatten sich die gröfse-

sten Dichter in dem Preiſsen dieser Gottheit gefallen. So hatte z. B. der berühmte Lasos von Hermione in Argolis einen Hymnus auf die groſse Göttin seiner Vaterstadt (ὕμνος εἰς τὴν ἐν Ἑρμιόνῃ Δήμητρα, Athenaeus X, 455. c. XIV, 624. e.) gedichtet.

Kein Land aber war an Poëmen und prosaischen Schriften dieses Inhalts reicher als Attika. Schon aus der vorhomerischen Periode wuſste man Lieder anzuführen, deren Gegenstand die Gründung der Attischen Ceresfeyer war; wohin besonders der Hymnus des alten Pamphus gehört, dessen unter andern Pausanias verschiedentlich (I, 39, und IX, 31.) gedenkt. Der Theseïden habe ich schon Erwähnung gethan. Natürlich gehört auch manches andere Epos hierher, das die Attischen Mythen berührt hatte, wie wir z. B. bestimmt von der Hecale des Kallimachos wissen. Auch auf der Bühne ward die Ceresfabel verherrlicht; wovon uns die Bruchstücke mehrerer Tragödien überzeugen. Unter den Stücken, die diesem Mythus eigens gewidmet waren, ist vorzüglich der Triptolemos des Sophokles auszuzeichnen.

Aus diesen Gedichten schöpften zum Theil die Geschichtschreiber verschiedener Art und die Verfasser der Atthiden, wie Pherecydes, Hecataeus, Hellanicus, Ister, Philochorus, Androtion; die groſsen Historiker Theopompus, Ephorus und die Chronikschreiber Apollodorus und andere; (wie denn auch auch die

Parische Chronik die Stiftung des Ceresdienstes in Attika chronologisch bestimmt); die Periegeten, Polemo, Heliodorus und Andere. Die Genealogien und Geschichten der alten Priesterfamilien von Athen beschäftigten gleichfalls den Fleifs mehrerer Forscher. Das ward auch ein ergiebiger Stoff für die Geschichtschreiber Thraciens. So hatte z. B. Kallisthenes von der Herkunft und Bildung des Eumolpus gehandelt (Vossius de Historicc. graecc. in dessen Opp. IV. p. 67 seqq.).

Ganz besonders zogen die Attischen Mysterien die Aufmerksamkeit der Geschichtschreiber und Philosophen frühzeitig auf sich. Kein Schriftsteller, der über irgend ein Institut des Geheimdienstes schrieb, konnte wohl die Thesmophorien und Eleusinien als die berühmtesten in ihrer Art unberührt lassen. Auch müssen wir nicht vergessen, dafs die letzteren häufig eben deswegen vorzugsweise μυστήρια genennt wurden. Mithin beziehen sich mehrere unter diesem Titel angeführte Schriften bestimmt auf diese Attischen Mysterien. So wird z. B. vom Scholiasten des Aristophanes in den Vögeln (vs. 1073.) Melanthius εν τῷ περὶ μυστηρίων angeführt, womit doch, wie sich sogleich ergiebt, dessen Werk περὶ τῶν ἐν Ἐλευσῖνι μυστηρίων gemeint ist, wie Athenaeus (VII. 325. C.) es bestimmter anführt. Bei vielen Citaten läfst sich dies freilich nicht so entscheidend ausmachen. Neben jenem Melanthius wird in derselben Stelle des angeführten Scholiasten auch Menander

als Verfasser einer Schrift über die Mysterien genennt, und auch ein Kraterus angeführt. Ausserdem kennt man unter den Schriftstellern über die Mysterien einen Hicesius (Clem. Alex. Protrept. p. 56.) und Demetrius von Skepsis (Strabo V, p. 325.) ohne nähere Angabe, ob sie sich besonders mit den Attischen Festen beschäftigt hatten. Dahin gehören auch einige Autoren, denen Werke περὶ τελετῶν über die Weihungen und Entsühnungen beigelegt werden, wie Stesimbrotus und Neanthes von Cyzicus (vergl. Athenaeus IX, 376; XII, 602 und daselbst die Ausleger über die richtige Schreibung dieses Titels, und über dessen Sinn Siebelis ad Philochori fragg. p. 103.). Über die Attischen Mysterien hatte, ausser dem genannten Melanthius, auch Philochorus geschrieben (Suidas in Φιλοχ. und Philochori fragmm. p. 8.); und dieselbe Arignote, die Pythagoreerin, die wir oben bei der Bacchischen Geheimlehre anführten, hatte auch die Mysterien der Demeter abgehandelt (Suidas in Ἀριγ.). Daſs es eine Menge Ritualbücher über diese Gebräuche gegeben habe, ergibt sich von selbst. Ein Werk dieser Art von 3000 Versen ward einem Eumolpus beigelegt (Suid. in Ευμολπ.). Noch späterhin muſs es eine groſse Anzahl von Büchern über die Mysterien gegeben haben, wie die Anführungen von mehreren Schriftstellern (z. B. des Manetho Apotelesm. II, 197 seqq.) beweisen. Man muſs sie zum Theil von jenen historischen Schriften sehr unterscheiden. Denn viele waren gar nicht für das groſse

Publikum bestimmt (vergl. Galenus de virt. simpl. lib. 7. init.) und die Kirchenlehrer (z. B. Theodoretus Therap. serm. VII, pag. 583.) eifern mitunter sehr gegen dieselben.

Glücklicher Weise besitzen wir, bei dem Verlust so vieler Quellen, über den Ursprung, Sinn und Geist dieser Religion nicht nur in den allgemeinen Schriften der Alten, besonders im Pausanias, sondern auch in solchen Werken treffliche Hülfsmittel, die sich eigens mit dem Mythus von der Ceres und Preserpina beschäftigen, von dem Homeridischen Hymnus auf Demeter an bis zum Claudianus herab, wohin auch einige unter den Orphischen gehören. Auch die Geschichtschreiber Herodotus, Diodorus und Andere leisten hier gute Dienste, wie nicht minder die Redner Andocides über die Mysterien, Isocrates im Panegyricus und anderwärts Aristides in der Panathenaeischen Rede und im Eleusinios. Der Verfolg wird uns Gelegenheit geben, diese Autoren jeden an seiner Stelle anzuführen. Dort wird sich auch der Werth des Fundes erproben, den wir hiebei an dem trefflichen Homeridischen Hymnus auf Ceres gewonnen haben. Alter und Inhalt machen ihn gleichwichtig für die Kenntnifs der ältern Form dieses Mythus sowohl, als der dahin gehörigen Bildwerke; wie er denn unter andern als ein wahrer Commentar zu der Poniatowskischen Vase betrachtet werden mufs, wovon wir auf unserer 13. und 14. Tafel eine Copie beigefügt haben.

§. 30.

Die Pontische Ceres und die Sonnenkinder von Kolchis und Kreta.

Die Attischen Mysterien lehrten, wie oben bemerkt wurde und im Verfolg bewiesen werden soll, den groſsen Satz von Einem Gott. Die Vorsteher derselben müſsten ganz aufgehört haben, Griechen zu seyn, wenn sie dies so gelehrt hätten, wie wir, d. h. in einer philosophischen Abstraction, und nach der Wendung, die diese Lehre erst durch das Judenthum und Christenthum gewinnen konnte. Sie hatten andere Lehrer, und auch in ihrem höheren Denken blieben sie doch noch immer jenen Anschauungen getreu, die allem Mythus zum Grunde liegen.

Zu Eleusis also, wo Ceres und Proserpina die höchsten Gegenstände der Verehrung waren, muſste jenes unter den älteren Griechen so bewundernswürdige Resultat eben an die höhere Erkenntniſs von jenen Göttinnen selber angeknüpft werden. Aus ihrem Seyn und Wesen muſste die Überzeugung hervorgehen, daſs in ihnen das Eine göttliche Wesen sich selbst darstelle. Hiermit hängt die Frage zusammen, was ward den Eingeweihten über jene Demeter-Persephone, (denn diese zwei Wesen löseten sich hier in Eines auf), in diesem höchsten Begriffe offenbart? Darauf könnten wir sofort antworten: dieses, daſs sie die Matrix aller Götter und aller erschaffenen Dinge sey, oder mit den alten Philosophen zu reden (vergl. Simplic. in Aristotel. Aus-

cult. phys. IV. p. 150 ed. Ald.), der Ort der Götter (τόπος θεῶν, wie dorten die Syrische Atergatis genannt wird.). Allein dafs damit wenig oder nichts gesagt ist; siehet ein Jeder. So lang wir nicht erfahren, wie dies geschehen konnte, ja mufste, und warum gerade diese Tochter des Kronos und der Rhea mit ihrem Mädchen, d. h. warum gerade die Ceres und Proserpina der Profanfabel zu dieser höchsten Ehre gelangten, so lange sind wir noch um nichts gefördert. Um daher den Sinn und Geist des mysteriösen Dogma der Athener zu fassen, um mit den Jüngern von Eleusis denken, oder wenn man will, phantasiren zu lernen, müssen wir den Weg überblicken, den jene Lehre bis zu ihnen genommen und die Stuffen zu erforschen suchen, die sie bis dorthin durchlaufen seyn mag. Dieser Weg möchte uns zunächst nach Kreta führen. Dorten ward Demeter dem Jasion verbunden, den wir zunächst mit dem Attischen Heros Triptolemos vereinigt sahen. Zwar gehörte jener ursprünglich der Religion von Samothrake an. Beide Inseln hatten aber von Alters her manchen Gottesdienst miteinander gemein. Darum versetzt auch schon Hesiodus (Theogon. 961.) jene Vermählungsscene nach Kreta:

Siehe, Demeter gebar, die heilige Göttin, den Plutos,
Als mit Jásios sie auf dreimal geackerten Brachfeld
Traulicher Liebe gepflegt in Kreta's fruchtbarem Eiland.

Mit welchem wetteifernd unser Dichter in den Römischen Elegien von derselben Göttin singt:

Als sie dem Jasion einst, dem rüstigen König der Kreter
Ihres unsterblichen Leib's holdes Verborgene gegönnt.
Da war Kreta beglückt; das Hochzeitbette der Göttin
Schwoll von Ähren, und reich drückte den Acker die Saat.

Hier ist an diesem Mythus nach Homerischer Art die äussere Seite auf das schönste ausgebildet. Denn Homerus singt (Odyssee V, 123.) ebenfalls:

Als mit Jásion auch die schön gelockte Demeter
Ihrem Herzen gehorchend, auf dreimal geackerten Brachfeld
Ruht', in Liebe gesellt; nicht lang unkundig war dessen
Zeus, der jenen erschlug mit geschleuderter Flamme des Donners.

Wie äusserst wenig von ursprünglicher Bedeutung in dieser poëtischen Behandlung übrig geblieben und wie der erste Sinn kaum eben noch aus einem Zug und Namen zu ahnen ist, haben wir oben bemerklich gemacht, wo wir vom Idaeischen Gotte Jasion redeten und vom Samothracischen Heros und dessen Schwester Harmonia mit dem Schicksalsbande, wie auch von dem Heiland Jasion der

Athener. Also die besten Dichter sind nicht gerade die besten Lehrer, wo wir nach dem Grund und Inhalt der ältesten Religionen fragen. Daher sey uns hier, auf unserem Wege, der so unhomerische Callimachus willkommen. Dieser hatte in seinem epischen Gedicht Hekale den Apollon von der Sonne nicht unterschieden und die Proserpina von der Artemis. Damit beweiset der Scholiast des Pindarus, wie dieser Dichter mit Recht die der Proserpina geweihte Insel Sicilien das Lager der Artemis habe benennen können (s. Callimachi fragg. p. 432 und daselbst Bentley.). — Also vorerst Persephone und Artemis ist Eine Gottheit. Eine ganz neue Aussicht eröffnet sich hiermit, eine neue Ordnung und Verbindung von Begriffen. Aber hüten wir uns, dafs wir nicht etwa eine selbstersonnene Hypothese des gelehrten Alexandriners für eine alte Lehre nehmen. Dafür sind wir sicher. Vorerst wufste auch ein anderer gelehrter Mann zu Alexandrien Eratosthenes (s. Catasterism. 24 pag. 19 Sch.), dafs Orpheus den Helios (die Sonne) für den gröfsesten Gott gehalten und Apollon genannt habe. Also hätten wir schon eine Contrôle. Noch mehr aber, Äschylus der alte Athener selbst, der von Alexandrinischer Speculation noch nichts wissen konnte, dieser hatte schon die Artemis eine Tochter der Demeter genannt. Das war gut ägyptisch gesprochen (s. oben II, 158 f.). Nun denken wir auch an eine andere Genealogie, wonach Persephone der

Artemis Mutter ist; Proserpina, so lautet diese, erzeugte mit Jupiter die erste Diana, die alsdann vom Mercurius den ersten Eros gebahr (Cicero de Nat. Deor. III. 23.). Hiermit befinden wir uns wieder in der Lehre des alten Priesters Olen, in jener Lehre von Oberasien her, die auch von einer Gebährerin des Eros redete, und unsere Tochter der Persephone, unsere Artemis ist keine andere, als jene Ilithyia der alten Asiatischen Religionen (oben II, 114 ff.).

Demnach sollte es gerathener scheinen, sofort wieder nach Asien und Ägypten zurückzukehren und dorten die Geburtsstätte unserer Demeter-Persephone aufzusuchen. Es wäre im Grunde auch kein Irrweg. Da indessen alle diese Fäden, von Samothrake, Oberasien und Ägypten her, bestimmt in Kreta zusammen laufen, da uns auch öffentliche und Geheimlehre nach Kreta hinweiset — (dort war ja die Kora von Zeus und Demeter gebohren, und dort hatte sie ja mit dem Schlangen-Zeus den Zagreus hervorgebracht, der ihr als Koros-Jakchos gerade in den Eleusinien beigesellt ist —); so wählen wir vorerst Kreta zum Standort, um von dort aus den Ursprung dieser Religion aus Asien und Ägypten, ihre Ausbildung in Argos, Dodona und im übrigen Griechenland und zuletzt ihre gänzliche Vollendung unter den Athenern zu sehen. Athen ist und heiſst die Stadt des Theseus, Theseus aber hat nicht nur die Proserpina im finsteren Lande der Molosser be-

sucht, sondern, was uns hier zunächst angeht, er hat sich auf Kreta zweifach mit dem Sonnengeschlecht verbunden, dadurch, daſs er Ariadna geraubt und sich mit deren Schwester Phaedra vermählt hatte. Vom Aufgang der Sonne aber kommen mit den Festgarben und mit dem Saamenkorn auch die Cerealischen Religionen, so wie mit dem Wein von Morgen her die Gebräuche des Bacchus.

Kreta hatte für die Verbindung mit dem Orient und mit Ägypten die allerglücklichste Lage. Zwar war das Anlanden an seine von Windstöſsen beunruhigten Hafen schwer (Aristotel. de rep. II, 10. Eustath. ad Odyss. III, p. 1861.); aber desto leichter war das Auslaufen nach allen Weltgegenden hin (Diodor. IV. cap. 17.). Schiffe, die aus einem Hafen an Kreta's Ostküste abseegelten, brauchten nach Strabo's Versicherung (X, p. 475.) kaum drei bis vier Tage, um nach Ägypten zu kommen; und selbst vom Palus Maeotis her seegelten bei günstigem Winde Lastschiffe in zehn Tagen bis nach Rhodus (Diodor. III, cap. 34.); folglich in nicht viel längerer Zeit bis nach Kreta. Es ist schon aus der Einleitung des Thucydides bekannt, daſs die alten Beherrscher dieser Insel jene Vortheile zu benutzen verstanden. Dazu verschafften erzreiche Gebirge und andere natürliche Vorzüge ihren Bewohnern ein frühes Übergewicht in jenen Gegenden, worüber Aristoteles (l. l.) sich in politischer Hinsicht weiter erklärt und Meursius in sei-

nem Creta mehrere Stellen der Alten gesammelt hat.

Wir wollten mit diesen wenigen Zügen auf den Einfluſs aufmerksam machen, den Alles dieses auf die geistige und religiöse Cultur der Kretenser haben muſste. Kreta war eine der ersten Niederlassungen Phönicischer Pflanzer, Kreta empfing frühzeitig das Saamenkorn der Ägyptischen Lehre, und ward dadurch einer der ersten Lichtpunkte, wo sich die Fackel entzündete, die die Finsterniſs erleuchten sollte, womit das pelasgische Griechenland bedeckt war.

In Betreff der Cerealischen Religion, womit wir es hier zu thun haben, so war ja, wie bemerkt, gerade Kreta die Geburtsstätte jener Tochter des Schlangengottes Zeus und der Demeter, jener Kora, die den Stiergott Zagreus geboren hatte, dessen mythische Geschichte wir oben erklärt haben. Also jene Insel war ein Hauptsitz, wie der Bacchischen Weihen, so auch eines Geheimdienstes von Ceres und Proserpina. Da aber in diesem letztern der Raub der Persephone die Hauptbegebenheit war, so ward auch von alten Dichtern (z. B. von Bachylides beim Scholiasten des Hesiod. Theogon. vs. 911, p. 303 ed. Plantin.) Kreta als der Ort genannt, wo sie von Hades entführt worden. Es ist mithin, bei dem schon bemerkten Zusammenhang Kretischer und Attischer Religion, im Homeridischen Hymnus auf die

Ceres kein unbedeutender Zug, wenn diese Göttin (vs. 123.), um ihre Verhüllung desto täuschender zu machen, den Töchtern des Keleos gerade Kreta nennt, woher die Seeräuber sie nach Attika herübergeschleppt hätten.

Daher mag uns zunächst das Kretische Königsgeschlecht zur näheren Betrachtung jener Gottheiten führen. Vielleicht, dafs wir gleich dorten Angaben finden, die zur Erkenntnifs dieses Gottesdienstes für wesentlich zu halten seyn möchten. Der Name Minos oder Minos der Erste, wie ihn diejenigen nennen, die hierin genauer unterscheiden möchten, — dieser Eine Name eröffnet uns eine vielseitige Aussicht: Vorerst nach Phönicien und Vorderasien durch seine mythischen Oheime Kadmos, Phönix und Cilix; durch den ersten auch nach Samothrake und Böotien; sodann durch seine Frau Pasiphaë in das Sonnengeschlecht der Kolchier, durch seine nächsten Nachkommen aber hinüber nach Athen und in dessen altes Königshaus; endlich durch seine Mutter Europa rückwärts zum Agenor und zu den Beliden, Danaos, Perseus bis zum Herakles herab, und durch denselben Agenor an den Anfang aller Griechischen Geschichten, bis zum Inachos hinauf. Knüpfen wir auf einen Augenblick unsern Faden an diese Inachiden an, bis sie uns weiter führen. Inachos Tochter nach der gemeinen Sage, nach Apollodoros, Tochter des Jasios (des Heilmanns) ist Jö, die als Kuh

am Nilus mit Zeus den Epaphos zeugt. So fabelten die Griechen. Diese wufsten auch zu erzählen, dafs dieser Epaphus kein anderer als der Ägyptische Apis sey (Herodot. III, 27. Apollodor. II, 1, 3.). Es bildeten auch die Hellenen ihre Jö mit Kuhhörnern, gerade wie die Ägypter ihre Isis (Herodot. II, 41.). Sie war es auch, d. h. es war in diesem Argolischen Mythus das Andenken der ersten Pflanzer an die hohen Landesgötter und ihre irdischen Abbilder in einem Dämmerschein erhalten, und abgestrahlt. Halten wir nun gleich den Glauben fest, den der Ägypter von seinem Apis hatte. Er ward von einer jungen Kuh geboren, die durch einen Strahl vom Himmel herab geschwängert worden (Ibid. III, 28.). Bestimmter nennen andere Schriftsteller einen Strahl des Mondes (Plutarch. de Isid. p. 368. C.). Hierbei legen wir für die Heroënlehre noch die Zwischenbemerkung nieder, die gerade bei diesem Anlafs gemacht wird; die Ägypter gaben zu, dafs ein Gott eine sterbliche Frau befruchten könne, nicht aber ein Sterblicher eine Göttin (Plutarch. Sympos. p. 718. B.). — Also der Mond erscheint in dieser Apislehre als Erzeuger. Nun wissen wir aber aus den obigen Grundbegriffen des altägyptischen und Persischen Systems, dafs der Mond nur gibt was er empfangen, und dafs er seine Zeugungskraft nur von der Sonne nimmt (s. oben I, S. 358.). Diese alten Vorstellungen von der Sonne als Quelle der Fruchtbarkeit in erster Ordnung, vom Mond als dem Empfän-

ger und zweiten Geber und von der Erde als der zweiten Empfängerin und Bewahrerin der Keime, — diese Vorstellungen wollen wir gleich im Voraus auffrischen, weil sie in den Cerealischen Religionen wieder mächtig hervortreten, in denen ja, um es nur gleich zu sagen, jene geheimnifsvolle Proserpina grofsentheils nichts anders als der Mond ist, unter den gedachten Beziehungen angeschauet. —

Jener Epaphos, um nun mit den fabelnden Griechen fortzufablen, erzeugt mit des Nilus Tochter Memphis (desselben Namens wie die heilige Stadt des Sonnenbilds Apis) die Libya, und Libya wird sodann vom Poseidon Mutter des Agenor und Belus und somit Stammmutter der zwei merkwürdigsten Geschlechter (Apollodor. II, 1, 4.). Auch hier wollen wir wieder der sichtbarlich Libyschen Elemente gedenken, die vorzüglich im Arkadischen Ceresdienst hervortreten, wonach bald ein Meerrofs, bald eine geheimnifsvolle Tochter Despoena (Herrscherin) aus der Umarmung des Poseidon und der Demeter geboren seyn soll, worin also, wie in der alten Parsenlehre vom Mithras neben dem Stiersymbol auch das Bild des Pferdes hervortritt. Aus des Ägyptischen Belus Geschlecht steigt nun von Chemmis her ein Sonnenkind, ein Strahlender (Perses) nach dem andern herauf. Vor allen glänzt Perseus und zuletzt Herakles. Agenors Nachkommen, Minos, wird auch den Sonnenkindern von Osten her

verbunden, und Agenor selber ist mit einer fernhin Leuchtenden verheurathet. Seine Ehefrau heifst nämlich Telephassa, welcher Name nichts anders besagen will, und mit andern Namen ähnlicher Bedeutung ein und die andere Form gemein hat (Τηλεφασσα, Τηλεφάη, Τηλέφη Steph. Byz. in Δαρδ. und Θάσσος vergl. Heyne ad Apollodor. p. 212.), wie wir um des Folgenden willen gleich bemerken wollen. — Mit den Kindern der Telephassa und des Agenor werden wir nun schon an den Dienst der Kabirischen Ceres näher erinnert. Der älteste Agenoride Kadmos, um zuvörderst bei diesen mythischen Genealogien zu bleiben, ist der erste Diener dieser grofsen Göttin, und tritt als Gemahl der Harmonia, deren Bruder Jasion die Ceres mit ihrer Liebe beglückt (II, 323 f.), ins Göttergeschlecht selbst ein. Ihn, den heiligen Ministranten treibt der an seiner Schwester Europa begangene Raub aus dem Vaterlande Phönicien. Ihn und seine Mutter Telephassa nebst seinem Bruder oder nahen Blutsfreunde Thasos (Pausan. V, 25. Scholiast. Euripid. Phön. 6.) nehmen die Thracier gastfreundlich auf, bis nachher der letztere die von ihm benannte Insel Thasos an Thraciens Küste anpflanzt, und zugleich ein neues Heiligthum der Kabirischen Ceres stiftet (Apollodor. III, 1, 1 Conon. 37.). Den Kadmos führen seine Schicksale ins Stierland nach Böotien, wo er Vater einer zahlreichen Nachkommenschaft, und durch Semele Ahnherr des neuesten Stiergottes Dionysos wird. — Die ver-

lorne Schwester Europa war auch vom Stier geraubt. Zeus hatte diese Hülle angenommen und wie dorten von Semele Dionysos, so ward hier von Europa aus Zeus Umarmung der grofse Kreter Minos geboren. Dieser sollte in seinem Hause, nicht minder als Kadmos in dem seinigen, die Geburt eines recht wunderbaren Sonnenstiers erleben. Doch zuvor müssen wir auf das Sonnengeschlecht von Kolchis achten, woraus seine Gattin Pasiphaë herstammt. Nach einer Hauptgenealogie (Apollodor. III, 1, 2.) war sie des Helios, des Sonnengottes, und der Perseïs Tochter. Diese Perseïs war eine der Töchter des Okeanos, die von den Alten in verschiedener Zahl angegeben werden (Hesiodus Theog. 346 — 356, Apollodor. I, 2, 2.). Sie gehört sonach ins Geschlecht der Titanen, das an astronomischen Göttern und Göttinnen reich ist. Erinnern wir uns nur an die Nachkommenschaft der andern Titanen Koeos und Krios. Der erstere hat die Phoebe (die Glänzende) zur Frau, und zeugt mit ihr die (Sterngöttin) Asteria, deren Schwester Leto die grofsen Lichter des Himmels, den Apollon und die Artemis zur Welt gebracht hat. Krios (Κρεῖος der Herrschende) zeugt mit Eurybia wieder einen Astraeos und einen Perses, welcher letztere von des Koeos Tochter Asteria die Hekate zur Tochter hat. Diese furchtbare Göttin wird durch eine Genealogie unmittelbar mit dem Königshaus von Kolchis verbunden, indem Aeetes sie zum Weibe nimmt (Diodor. IV. 45.). Doch nach

der älteren Vorstellung des Hesiodus bildete sich jene Tafel, die wir oben (II, 138.) zum Behuf der Apollinischen Religionen skitzirt haben. Hier sehen wir aus der Ehe des Titanen Hyperion mit der Thia den **Helios**, die Selene und Eos geboren. Der **erstere** erzeugt mit der Tochter des Okeanos und der Tethys **Perseïs** die Kirke (Circe) und den König von Kolchis Aeetes. Dies ersahen wir schon oben (a. a. O.) aus der Hesiodeïschen Theogonie. Hier erfordert es unser Zweck, dieses Kolchische Haus auch nach Pherecydes, dem Apollodoros (I, 9, 1) folgt, und nach den älteren Quellen darzustellen, die Diodoros (IV, 45.) befragt hatte. Nach dem erstern bildet sich folgende Tafel:

Helios (Sonne) ⌣ Perseïs

Idya ⌣ **Aeetes**, **Perses**, **Circe**, **Pasiphäe** Gattin des Minos von Kreta.

(Kinder von Idya und Aeetes:) Medea Apsyrtos

Nach Diodoros (a. a. O.) entstehet, um bei dem für uns Wesentlichen stehen zu bleiben, diese Reihe:

Helios

Hekate, des Perses Tochter, ⌣ Aeetes Perses

Circe (Κίρκη), Medea (Μηδεία), Aegialeus (Αἰγιαλεύς),

Hieran knüpfen wir folgende vorbereitende Betrachtungen: Es dringt sich zuvörderst einem jeden von selbst die Bemerkung auf, wie oft in den Geschlechtsregistern der sieben Titanen und ihrer Schwestern, ausser andern Namen, die an die glänzenden Himmelskörper erinnern, auch der Name Perses und Perseïs vorkommt. Halten wir doch gleich im Voraus die obige Bemerkung fest, daſs Pars, Pares der Helle und Reine und Persis das Land des Lichtes ist, noch mehr aber, daſs der befruchtende Sonnengott jener Lichtreligion Mithras, so wie sein Priester Πέρσης Perses und der Gott selbst auch wieder mit veränderter Endung Persidicus hieſs (oben II, S. 204.). Verbinden wir damit die zweite Erinnerung an Perseus und an die Persiden von Oberägypten her. Mögen wir auch nachher bei den zahlreichen Spuren, daſs Persephone gleichfalls aus diesem doppelten Persidenland abstammt, deswegen nicht gleich positiv ihren Namen daher leiten, so kann aus dieser Betrachtung der gedachten Namen doch wenigstens vor der zu willfährigen Annahme ungegründeter und zum Theil sehr gezwungener Etymologien bewahren. Also vor allen Dingen dürfen wir die Artemis-Persephone des Äschylus und Callimachus nie aus den Augen verlieren, und nie den Ursprung ihrer Religion aus dem alten Lichtdienst Oberasiens und aus dem Planetendienst Ägyptens und Samothradiens vergessen. Diese Lichtbegriffe lan-

fen nun durch das ganze Geschlecht der Kolchier fort. Die Mutter des Ahnherrn Thia (Θεία) wurde, wie der Anfang der 5ten Istmischen Ode des Pindaros vermuthen läſst, schon in alten Kosmogonien als Quell alles Lichtes gedacht, daher sind auch Perseïs (die Helle) und Sonne, Mond und Morgenröthe ihre Kinder; und das Geschlecht des Sol hat auf Erden seine Repräsentanten in dem Kolchischen Königshaus. Warum gerade dort? Weil dem fabelnden Griechen lange Zeit jener Winkel des Pontus, wo es herrschte, das äusserste Ostland war. (Apollon. Argonaut. II, 1264 ibiq. Sholiast.). Dorthin hatte daher auch der Jonier Mimnermus das Lager der Sonne verlegt, mehrerer andern Mythen nicht zu gedenken (vergl. Wesseling Obsetvatt. I, 22 pag. 88 seq.). Und auch durch die Kolchische Geschlechtstafel zeigen sich fortdauernd Spuren jenes Dualismus, der sich in die ältesten Parsenlehren verliert, und in der Kabirischen Religion, wie in den übrigen Theogonien der Griechen leise durchschimmert. Ich meine jene Zweiheit, wonach entweder ein Paar von Wesen sich als Gegensatz gegenüber stehet, besonders unter der Hauptanschauung von Licht und Finsterniſs; wie z. B. Asteria ihrer Schwester Leto, die Sternengöttin der Nacht gegenübersteht; oder daſs ein und dasselbe Wesen in verschiedenen Perioden seines Daseyns sich selbst entgegengesetzt wird, vom Lichte zum Schatten sich wandelt,

und vom Shatten zum Licht zurückkehrt, wie Mithras der erhöhte und erniedrigte, der helle und der finstere, wie Dschemschid der strahlende Held, dessen Hand geschwärzt wird, und der die Tochter des Nachtfürsten heirathet, wie Herakles entwürdigt im Hause der Omphale oder der rasende, schreckliche Herakles. An die Sterne und Planeten knüpft jene Lichtlehre das Geschick. Daher jener astrologische Zauber in jenen Religionen. Daher auch hieraus der Gegensatz des Linken und des Rechten, des Bindens und des Lösens; Begriffe die wir oben in der Idaeischen Religion angetroffen haben, die wir sogleich in der Magischen Sonnenfamilie von Kolchis und auch in den Cerealischen Culten nachweisen werden.

Hier in Kolchis haben wir gleich einen Erdmann, einen Adam neben dem Lichtmenschen, und gleich jenem Dualismus in seiner gedoppelten Gestalt. Äetes (Αἰήτης) ist ja der Mann der Erde von Αἶα Erde, wie auch Stadt und Land, das er beherrschte, ursprünglich hiefs (Herodot. I, 2. Heyne ad Apollodor. p. 85.). Sein Bruder ist Perses (Πέρσης) der Lichtsohn, aber auch der Verderber. Und hiermit haben wir den Gegensatz zweiter Art, den in derselben Person. In keiner mythischen Genealogie tritt diese Duplicität der Sonnen- und Mondwesen deutlicher hervor, als hier. Bemerken wir nur vorerst von diesem Perses, dafs er die furchtbare Hekate, die

schreckhafte und zauberische Lärmgöttin der Nacht, zur Tochter hat. Sie ist Ἑκάτη die weithintreffende und fernwirkende. Sie findet Giftkräuter und erfindet Gifttränke. Sie huldigt der Artemis, der leuchtenden Mondgöttin, und stiftet ihr einen Altar, aber die anlandenden Fremdlinge müssen als blutige Opfer fallen (Diodor. IV, 45.) Sie ist also ein Plagegeist, wie jene Sybaris oder Lamia, die so viele Jünglinge hinopferte (oben III, 28.). Warum jener weibliche Dämon Sybaris hiefs, wissen wir nicht, aber das wissen wir, dafs, nachdem er als Wasser zerronnen war, eine Stadt von ihm den Namen Sybaris erhielt (oben III, 28.). Auch Aea, die Erdstadt der Kolchier hiefs Sybaris (Diodor. IV. 48.). Was Bochart über diesen Namen vermuthet, hat Wesseling zum Diodoros (a. a. O.) mit Recht als unstatthaft verworfen. Liegt vielleicht der Begriff einer Stadt der r o l l e n d e n und g l ä n z e n d e n S t e r n e darin? Suidas wenigstens (in σύβαρίζειν) erinnert an das Stammwort σύομαι und das daher geleite σοβαρος, Alles mit dem Begriff der s c h n e l l e n B e w e g u n g und der s t o l z e n P r a c h t. So hätten wir also an der Erdstadt von Kolchis zugleich eine magische und prächtige Planetenstadt, eine Zauberstadt, wie dorten die schwelgerische Sybaris der Italischer Lokrer von einem Zaubergeist und seinem Gewässer genannt seyn sollte. Auf jeden Fall haben wir an den Bewohnern der ersteren ein Z a u b e r g e s c h l e c h t. Unter den Kindern des Äetes, des Erdmannes,

wird nun zuerst **Circe** (Κίρκη) genannt. Das ist die Frau des magischen Ringes, denn Κίρκος, wie die Dorer statt Κρίκος sagten, hiefs ein Ring (Gregorius Corinth. ibiq. Koen p. 165.). Davon kommt jenes zauberische Κρικαδιᾶν, wie die Griechen das zirkelförmige Ineinanderfügen der Finger nannten (Hesych. II, p. 348 ibiq. Alberti.). Als Erzzauberin kannte sie schon Homerus aus den Schiffersagen der Phönicier aus der Westwelt. Dort kann nur Hermes Rath und das Wunderkraut Moly den Ulysses vor dem Schicksal seiner Gefährten bewahren (Odyss. X, 203 seqq.). Dorten lockt sie die Unglücklichen durchs Übermaafs sinnlicher Lust, um sie in Thiere zu verwandeln, in Schweine, wie die Ulyssesgefährten, in Spechte, wie den Picus. Aber sie weifs auch die Todespforte zu eröffnen, und nach einer Sage hatte sie den Odysseus gar vom Todte wieder erweckt (Tzetz. ad Lycophron. 805.). Ähnlich erscheint sie in der Ostwelt und in der Vaterstadt. War diese Stadt etwa auch eine üppige Sybaris im Morgenland, wie jene im Westen von der bösen Jungfrau benannte Sybaris? — Genug im Kolchischen Mythus ist Kirke auch eine böse Jungfrau, die einzig auf Verderben sinnt, und ihre Kräuterkunde zu Vergiftungen anwendet. Ihr gegenüber steht nach ursprünglicher Sage (Diodor. IV, 48.) **Medea**. Sie ist auch der Kräuter kundig, aber sie sucht nur Heilkräuter, und rettet die von der bösen Schwester vergifteten Gäste (Diodor. a. a. O.). Darum wird sie auch in der Folge dem **Jason**,

dem Heilmann von Jolkos vermählt; bis auch sie sich endlich verfinstert, und sich selber untreu in bitterer Rache zur Verderberin wird. — Der Bruder dieser beiden Mondsjungfrauen und Zauberinnen ist der Ufermann Ägialeus (Αἰγιαλεύς) der Mann an der Meeresküste, damit wir ja den Okeanos nicht vergessen als den Vater aller dieser Wesen und das Meer, aus dessen dunkelem Grunde mit Sonne und Mond alle Wesen hervorgehen. — Über Medea's weitere Geschichte wäre noch Vieles zu sagen. Einiges werden wir unten bei ihrer Muhme Pasiphaë nachtragen. Hier gedenken wir nur, dafs sie mit Jason einen Mermeros (Μέρμερον) einen auf Verderben sinnenden Krieger, und einen Pheres (Φέρητα) zeuget (Hygin. fab. 25. p. 72. ibiq. Muncker); welcher letztere Name wieder an einen Namen der Gottheiten erinnert, mit denen wir es hier zu thun haben. — In Allem aber sehen wir auch hier wieder allenthalben jenen Dualistischen Gegensatz aus alter Sabäerlehre: der Sonnenmann Perses stürzt den Erdmann Äetes vom Thron (Apollodor. I, 9 fin.). Des letzteren nimmt sich die Tochter Medea wieder an. Sie ist die gute, die gerechte noch; sie löset den Zauber, den die böse Schwester knüpft, sie macht die verschränkten Hände der Nestelknüpferin Circe aus einander fahren, damit das magisch Gebundene sich löse, so wie dorten die kluge Galinthias die verschränkten Hände der Ilithyia und der Moeren löset, damit der Sonnensohn Herakles gebohren werde (II, S.

261). — Also auch hier wieder Satz und Gegensatz und eine Rechte neben der Linken, wie in dem Planetensystem der Idaeer (*II*, 279.) nach dem Bericht des Hellanikos. — So bewährte sich die Heilfrau Medea, als eine ächte Tochter der Idyia (Ἰδυῖα) d. i. der Kundigen, denn diese war nach der allgemeineren Sage ihre Mutter (Hygin. ibiq. Muncker l. l.). — Als eine solche Kundige stellt sich dort in dem schönen Homeridischen Hymnus (in Cer. vs. 227.) Demeter selbst der Gattin des Keleos dar, in dessen Haus sie als Wärterin aufgenommen wird. Sie verstehe, sagt sie, durch Amulete den Zauber zu entfernen, und schädlicher Kräuter Wirkung durch die Kraft der heilenden Pflanzen abzutreiben. So schimmert also auch in diesem Gesang jene alte Vorstellung noch hindurch, die allen jenen Mondsgottheiten, und mithin auch der Ceres Proserpina zum Grunde liegt, ohne deren Erörterung das Wesen dieser grofsen Attischen Göttinnen gar nicht erkennbar ist. — Die Verbreitung dieser Ideen ist durch die Phönicische Colonie in Boeotien geschehen. Davon überzeugt uns die Verehrung jener Ino-Leukothea, die in Boetien wie in Kolchis einheimisch war.

Dorten in Kolchierland, erzählt Strabo (XI, 17. p. 403. Tzsch.) ist der Leukothea Tempel, den Phrixos gestiftet, dort ist auch sein Orakel, wobei man keinen Widder opfert. Bleiben wir einen Augenblick dabei stehen. Widder zu opfern war auch in der

Ägyptischen Thebais verboten, ausser am Feste des Ammon. Das hieng mit dem Widdergotte, mit dem Gott im Frühlingszeichen des Widders zusammen (Herodot. II, 42.). Ganz dieselben Begriffe müssen wir in der Kolchischen Religion voraus setzen. Ich weiſs zwar wohl, was noch neuerlich über die Widderfelle in Kolchis und über das goldne Vlies vermuthet worden, - wonach das Gold der Kolchischen Flüsse in Widderfellen gewonnen worden; auch ist mir nicht unbekannt, was früher Bochart aus bloſser Wortähnlichkeit herauszudeuten versucht hatte. Daſs jenes Küstenland mit seinen edlen Metallen frühzeitig die handeltreibenden Phönicier und dann die Griechen gelockt hat, wer wird dies leugnen wollen? aber daſs jene Symbole einen andern Ursprung haben, einen Ursprung aus alter Sonnenlehre Ägyptens, das ist eben so gewiſs. Dieses von Sonnenkindern beherrschte Kolchis war ja ein zweites Ägypten, wie es bei den Alten ausdrücklich heiſst. Nicht blos eine bestimmte Sage machte die Kolchier zu Colonisten der Ägypter, sondern deutliche Anzeigen sprachen dafür: die schwarze Hautfarbe und das Wollhaar seiner Bewohner, die bei ihnen übliche Beschneidung, ja die ganze Lebensart und Sprache wollte wenigstes Herodotus (II, 103 seq.) ganz übereinstimmend finden, und mehrere andere Schriftsteller stimmten ihm bei, z. B. Apollonius Rhod. (IV, 272. ibiq. Scholiast.) Diodorus (I, 55 ibiq. Wessel.); nur über die Zeit der Ägyp-

tischen Niederlassung dorten war man uneinig. Es sind zur Bestätigung dieses Satzes noch mehrere andere Gründe beigebracht worden, wovon ich nur den Namen des Kolchischen Flusses Isis (Ἶσις) aushebe, den Plinius (H. N. VI, 4.) und Andere anführen (vergl. Is. Vossius zum Scylax p. 78., wo auch Ἶσις zu lesen ist.). Hienach hätte also Kolchis auch seinen Flufs der Fülle gehabt, den Flufs der grofsen Landesmutter Isis, (Ἶσις) den Himmelflufs, den Mondsflufs, und welche Bedeutungen man dem Ägyptischen Nilus geben mochte. Doch war dem Kolchier, wie es scheint, Phasis der Flufs der Flüsse, der ja der Strohm, das Wasser, vorzugsweise heifst, wie Bochart (Geogr. sacr. p. 289.) aus dem Syrischen zu erweisen gesucht hat. Um dergleichen Begriffe ist es uns hier eigentlich zu thun, mag es auch mit der Ägyptischen Pflanzung sich verhalten wie es wolle: alten Wasserdienst hatten die Kolchier und alte Seegottheiten, Mondsgottheiten zumal, die zugleich dem Gewässer an ihrer Küste angehörten; mit Einem Worte, sie hatten gerade so eine Isis, wie sie dorten der Ägypter an seiner Küste unter dem Namen Pharia verehrte, und wie wir sie als Ceres Kabiria, Ceres mit Fruchthorn und Ruder, als Ceres-Fortuna in den Samothracischen Religionen gefunden haben. Davon können uns sofort die Mythen und Festgebräuche der Ino-Leukothea überzeugen, deren Dienst in Kolchis so eben bemerkt worden.

Sie heifst Leukothea. Das mufs sogleich an die Artemis Leukophryne erinnern, die wir dort zu Magnesia am Mäander gefunden (II, S. 180.). Über Kolchis aber hat ein Hauptzug des gesammten Mondsdienstes oder des Artemiscultus seinen Weg genommen. Albunea, die weifse Göttin, oder Matuta Morgengöttin nannte jene Leukothea der Römer (Cic. d. N. D. III, 19. Ovid. Fast. VI, 545.). Dadurch wird sie zugleich zur Morgenröthe, aus der die Schiffer das Wetter prophezeihen, und hiermit ist schon die Doppelnatur von Heil und Verderben gegeben. Als rettende Schiffgöttin erscheint sie schon beim Homerus, wo sie an der Küste von Phaeacia

— „mit Erbarmen den irrenden Dulder Odysseus"

siehet, den mit Wind und Wellen vergeblich kämpfenden Odysseus, und ihm den rettenden Zauberschleier darreicht (Odyss. 339 ff.), welchen wir als ein altes Amulet der Samothracischen Initiirten kennen gelernt haben. Hier wollen wir gleich bemerken, das war dieselbe Insel, die man auch das Sicheleiland nannte (Δρεπάνη.). Dort sollte Hephaestos der Ceres die Sichel gegeben haben, womit sie die Titanen das Getraide mähen lehrte; darauf hatte die Göttin die Sichel am Meeresufer verborgen, bis die einbrechende Fluth die Gestalt der ganzen Insel sichelförmig bildete (Scholiast. Apollon. IV, 984. Etymolog. m. in Δρεπαν. und Tzetz. ad Lycophr. 869.). Um von der Zaubersichel zu

schweigen, sehen wir doch hier schon wieder die Erdgöttin, die Geberin der Saaten, mit dem Meer in Beziehung gebracht, d. h. tellurische Kräfte mit der Gewalt der Meeresfluthen. Ceres heiſst Chthonia und wirkt aus der Tiefe; was also in dem Abgrund der Erde wirkt, ist ihr freundlich oder feindlich verbunden. Das einemal erscheint sie mächtig auch über die Wellen des Meeres. Da ist sie die Ceres mit dem Ruder, da werden ihr die Schiffergötter, die Dioskuren zugesellt, ihr der Trägerin des Ährenkranzes, wie auf unserer Münze von Thasos (Tab. II, 4.). Das anderemal überwältigt Poseidon, der Gott des Mittelmeers, als mächtiges Roſs die fliehende Göttin. Da ergrimmt sie Anfangs und wird zur Ceres-Erinnys. Doch versöhnt sie sich wieder, und nun erzeugt sie entweder das dunkele Meerroſs oder die finstere, furchtbare Tochter, die Herrscherin (Despoena.). Dort in jenem alten Phäacischen Mythus sehen wir die Titanen von ihr lernen, d. h. wir sehen die Elemente nach ihrem Willen gefügt, und nun bildet auch das am Leib der Erde nagende Meer, die Gestalt des Eilandes nach der Sichel der Demeter, d. h. Erdkraft und Meereskraft sind in harmonischer Wirkung. — Diese Vorstellungen treten im Arkadischen Mythus besonders deutlich hervor und sind die Grundlage des Begriffs der Kabirischen Ceres, welche Kadmos, der Leukothea Vater, nach Boeotien verpflanzte, die also aus der Pontischen Religion über Samothrake durch Phönicische Pflanzer nach

Boeotien gebracht wurde. Hier hatte die Kabirische Ceres einen sehr geheimnifsvollen Dienst und einen den Ungeweihten sorgfältig verschlossenen Tempel (s. oben II, 319 f. 328 f.). — Ino also, Kadmos Tochter, ist als Leukothea die gröfseste Retterin der Menschen. So heifst sie bestimmt in dem ihr gewidmeten Orphischen Hymnus (74 [73], 4.). Sie ist auch die hülfreiche Amme des Bacchuskindes (Ibid. vs. 2.). Es ist nicht zu übersehen, dafs Ino gerade zur Amme gewählt wird. Auch hierin ist sie der Ceres verwandt, die als Κουροτρόφος bestimmt vorkommen wird, und als Kindeswärterin in das Haus des Eleusinischen Königs Keleos eintritt. Auch Proserpina werden wir weiterhin als Amme und Mutter (μαῖα) gepriesen finden. Weil Ino zugleich Seegöttin war, so vermittelte der Bacchische Mythus dieses durch die Geschichte der Raserey ihres Gemahls Athamas, die sie nöthigt, mit ihrem Sohn Melicertes (dem Stadtkönig) in den Meereswellen Schutz zu suchen. — Aber vor ihrer eigenen Wuth müssen sich Phrixos und Helle über das Meer flüchten, die Kinder ihres Mannes Athamas mit der Nephele (der Wolke.). — Auch hier gebieten uns solche bedeutende Namen in dem Kreise alter Physik zu bleiben. Da wird Ino-Leukothea zur bösen Stiefmutter, die den Phrixos und die Helle (Ἕλλη) morden will (Apollodor. I, 9, 1.). Dafs hierbei atmosphärische Erscheinungen angedeutet sind, zeigt schon der Name Helle, der, wie unten sich ergeben wird, unter die Monds-

namen gehört, noch mehr aber der bemerkenswerthe Zug, daſs Ino, um Noth über das Land zu bringen, das Saatkorn dörret. — Mithin auch hier wieder ein Dualismus, eine hassende, anfeindende, verfolgende Leukothea, eine Stiefmutter des Wolkengeschlechts. Aber auch hier nimmt jener Gegensatz eine andere Wendung: der Stiefmutter wird eine Siefmutter gegenüber gestellt, oder ein Kebsweib, denn beides will der Name der hier genannten Antiphera (Ἀντιφέρα) sagen. Athomus, erzählte der Böotische Mythus, hatte eine Ätolische Magd, Antiphera. Er liebte sie, und die Eifersucht darüber machte die Ino rasend. Daher ward zu Chäronea der Gebrauch herrschend, daſs der Küster am Feste der Leukothea vor ihrer Kapelle mit der Peitsche stand, und die Worte ausrief: „Kein Knecht trete ein, keine Magd, kein Ätolier, keine Ätolierin.“ Damit hieng vielleicht die Sitte zusammen, daſs die Römischen Matronen am Fest der Matuta alle Mägde aus dem Tempel ausschlossen, und nur Eine mitbrachten, der sie Ohrfeigen gaben (Plutarch. Quaest. Rom. p. 267 p. 94 seq. ed. Wytt.). — Auch hier ist wieder der Name von Bedeutung. Ἀντιφάρα (so sagten die Syrakusier statt Ἀντιφέρα) heiſst Eifersucht, Zwiespalt, Haſs, Stiefmutter und Kebsweib (Etymolog. m. in αντιφ. vergl. Hesych. T. I, pag. 405 Alberti.). — So ist hiermit der Widerstreit physischer Kräfte durch ein leibhaftiges Kebsweib personificirt, mochte auch, wie wir nicht in Abrede stel-

len, eine alte Hausgeschichte der Thebanischen Königinnen mit Anlaſs gegeben haben; — die Hauptideen selbst: Frau und Nebenfrau, Mutter und Stiefmutter, Liebe und Haſs, Fluch und Seegen, gehören gleichwohl jenen physischen Mythen von dem Zwist und von der Freundschaft an, die ein Hauptcapitel der Samothracischen Lehre bilden.

§. 31.

Perseus und Persephone und der Ceresdienst in Argolis und in Vorderasien.

So kommen von dem Hochgebirge über Kolchis Sonnenkinder in Schaaren und Mondsfrauen darunter, bald zum Heil der Völker, bald als grundverderbliche böse Hexen. Eine buhlerische Hexe hat Minos (der Erste oder der Zweite — der Mythus macht nicht viel aus solchen Unterschieden) an seiner eignen Frau Pasiphaë. Ehe wir mit ihr in die Herakleen zurückgehen, und die Theseïde verfolgen, führt uns ein älterer Sonnensohn zunächst nach Rhodus und Vorderasien hinüber. Wir werden aber bald gewahr, daſs auch er aus dem hohen Asien stammt und von mütterlicher Seite her aus Oberägypten. Es ist Perseus der Danaïde. Auf ihn muſs in den Cerealischen Begriffen durchaus geachtet werden, und sollte es auch blos deswegen seyn, weil die älteste Ceresfeyer der Griechen — die der Thesmophorien — von seinen Vorfahren gestiftet ist. Wenn Pherecydes näm-

lich und Antiochos (ap. Scholiast. mscr. Aristid. ad p. 185 Jebb.) nach Attischer Volkssage von Ogyges und seiner Frau das Ägyptische Thebe bauen und die Isismysterien einführen lassen, so behauptet dagegen Herodotus (II, 171.): die Töchter des Danaus hätten die Thesmophorien aus Ägypten gebracht, hätten die Frauen der Pelasger darin unterrichtet, und als das Geheimnifs durch den Dorischen Einfall nachher anderwärts verlohren gegangen, hätten es die Arkadier erhalten und aufs neue fortgepflanzt. Hienach ginge die Verpflanzung des Ceresdienstes unter die Griechen ins Jahr 1500 vor Chr. Geb. zurück (Marmor. Oxon. Epoch. 9.). Es ist dies also einer von den Streitpunkten, die zwischen den Athenern und Argivern zur Sprache kamen. Ein jedes von diesen beiden Völkern wollte das älteste seyn, jedes wollte zuerst die guten Gaben von den Göttern empfangen haben (Pausan. Attica cap. 121.). Der gelehrte Plutarchus pflichtet dem Vater der Historie bei (de Isid. p. 357 C.). Die Argiver hingegen steiften sich darauf, dafs der Heros Argus den Weitzenbau aus Libyen nach Argolis verpflanzt, und zum ewigen Gedächtnifs der Libyschen Ceres daselbst einen Tempel gestiftet habe (1). —

(1) s. das Fragment des Polemon (ap. Scholiast. mscr. Aristid. ad pag. 188.) wo in dem mir mitgetheilten Exemplar Wyttenbach richtig verbessert hat: διὸ καὶ Δήμητρος Λιβύσσης (statt Δημήτριος Λιβύοις) ἱερὸν

Was nun älter sey, die Attische Gerste oder der Argolische Weitzen, bleibe dahin gestellt — auf jeden Fall muſs der Sonnenheld von Argos, Perseus, diese Religion aufklären helfen können. Er hatte Libyen vorzüglich zum Schauplatz seiner Thaten gewählt, und die Gottheiten dieses Landes gingen ihn nahe an. Er wird im Minerventempel auf Seriphos erzogen, so wie seine Vormütter, die Danaïden, der Minerva zu Lindos auf Rhodos, auf der Sonneninsel, einen Tempel gebaut hatten (Strabo lib. XIV. pag. 967. C.). Wir könnten nun gleich an dieser Karischen Küste bleiben — sie eignete ja dem Kretischen Minos von Alters her (Herodot. I, 171. Aelian H. A. XII, 30.); und wenn Cilix Oheim dieses Königs hieſs, so führen auch die Fuſstapfen des Perseus nach der Hufstadt Tarsus in Cilicien hinüber. Doch zuvor wollen wir unsrer Gewohnheit nach, in Oberägypten und Oberasien seine Fuſstapfen verfolgen. Im ersten Lande, dorten zu Chemmis, wo auch Hermes, Osiris, Pan und Isis einheimisch waren, dorten läſst Perseus seinen Schuh zum Zeichen des Seegens zuweilen im Tempel zurück. Von dorten her war auch das Saatfest der Thesmophorien

ἵδρυσεν ἐν τῷ Ἄργει κ. τ. λ. Nach Pausanias (l. l.) hatte Pelasgos die Ceres zuerst in Argos aufgenommen, und von dort war der heilige Dienst nach Attika gekommen. Auf die Pelasgische Priesterzeit weiset also die Geschichte dieses Cultus allenthalben zurück.

zu den Griechen gekommen; von dort auch Danaus und Lynceus. Diese Stadt soll Perseus auch selbst, von seiner Mutter Danaë belehrt, als den Stammort seines Geschlechts erkannt haben, als er nach Libyen gegen die Gorgonen zog. Dorten hat er auch seinen Tempel, und die Chemmiter, auch in andern Stücken den Griechen ähnlich, verehrten ihn wie diese als Heros, und feyerten ihm gymnische Spiele (Herodot. II, 90.). Also Perseus, der Heros, ziehet zum Kampf gegen Ungeheuer aus, und man feiert ihm Kampfspiele. Bemerken wir gleich zu Anfang diesen Satz wieder, der durch den ganzen Ceresdienst vorherrscht, den Satz vom Krieg und Streit, vom Ringen und Kämpfen und Spiele zur Versinnlichung dieses Zwiespalts gestiftet.

Aber in Absicht auf Perseus selber thun die Oberasiaten Einspruch. Auch sie wollen ihn zu ihrem Landsmann haben. Die Anführer der Dorer, so lautet diese andere Genealogie, seyen, nach der Griechen Bericht, von der Danaë an gerechnet Ägypter, nach Aussage der Perser sey Perseus selbst Assyrer, und Grieche erst geworden, aber nicht seine Vorfahren. Auch gingen des Akrisius Voreltern den Perseus gar nichts an. Diese seyen Ägypter, wie die Griechen sagten (Herodot. VI, 53 fin. und 54.).

Ich berühre diese zwiespältigen Angaben absichtlich, weil sie uns zeigen, worauf es

beim Ceresdienst so sehr ankommt, wie die Hauptzweige Griechischer Religion sowohl von Oberasien als von Ägypten herüberziehen. So machen auch beide Erdtheile auf eines der heiligsten Symbole dieser cerealischen Religionen Anspruch, das den Perseus mit ihnen aufs neue in Verbindung setzt. Er sollte, einem Mythus zufolge, die Persea (περσαῖα oder gewöhnlicher περσέα) nach Ägypten und selbst auch in den Peloponnes nach Mycenae verpflanzt haben. Auch weiſs Plinius (H. N. XV, 13 p. 740 Hard.) von einer Anpflanzung zu Memphis. Allein diese Schriftsteller haben die Περσέα mit der Arbor Persica, mit der Pfirsche (περσαῖα) verwechselt. Weil sie nun das Land des Cepheus (Κηφηΐς) woher Perseus die von ihm genannte περσέα hergebracht haben sollte, nach Persien versetzten, so sollte auch diese Pflanze aus Persien gekommen seyn, und sie hieſs nun bald περσείη bald περσέα. Andere versetzten hingegen das Land Cepheïs nach Äthiopien, und lieſsen unsern Helden seine Persea von dort herbringen (Salmasius ad Solin. p. 605 seqq. Boden a Stapel ad Theophrasti Hist. Plant. pag. 125 seqq. 295 seqq.). An dem Namen lief nun die Sage fort, nämlich die Perser, zu Kambyses Zeit, hätten die Persea erst aus Äthiopien nach Ägypten gebracht (Diodor. I, 34.). — Es war aber die Persea — und das ist uns hier eigentlich am wichtigsten, — von Alters her eine der Isis geheiligte Pflanze (Plutarch. de Isid. p. 548 Wytt.) und das blieb sie bis in die Ptolemäerzeit herab.

Bei dem Alexandrinischen Triumphzug zu Ehren des Bacchus hatte das personificirte Fünfjahr (die Penteteris πεντετηρίς) in der einen Hand einen Palmenast, in der andern einen Kranz der Persea (Athen. lib. V. cap. 27.).

Ich habe dieser Pflanze schon oben (I, S. 332.) gedacht, wo ich Schreber'n folgte, der in einigen Abhandlungen zu beweisen gesucht hat, daſs sie die Cordia myxa Linn. sey, Seitdem hat uns der gelehrte Erklärer des Abd-allatif Silvestre de Sacy über dieses heilige Symbol der alten Religionen bessere Aufschlüsse gegeben. Hienach ist es eine Baumart, die die Araber Lebakh (labkh labkah) nennen, die Kopten Ouschba (Schba,). Sie trug eine Frucht nach Art der Mandeln, aber bitteren Geschmacks. Jetzt ist der Baum in Ägypten gänzlich ausgegangen, aber der Glaube an seine Heiligkeit (und darum verweilen wir dabei) lebt noch in Christlichen und Mohammedanischen Sagen fort. So zeigte man, nach Arabischen Schriftstellern, in Ägypten noch den Lebakhbaum, unter welchem Maria bei der Flucht das Christuskind gesäugt haben soll. Es floſs ein Öl heraus. Ja Gott der Herr hatte selbst einst dem Mohammed angerathen, er solle vom Lebakh essen zur Erhaltung seiner Zähne. (Silvestre de Sacy zum Abd-allatif Relation de l'Egypte p. 47 seqq, 66, 68, 72.). — Dies kann gelegentlich wieder einen Beweis abgeben, daſs die Völker des Alterthums heilige Sagen und Sinnbilder getreulich fortpflanzen,

und nicht so oft damit wechseln, wie man uns überreden will.

So hat auch diese uralte Hieroglyphenpflanze Äthiopiens nicht nur in der christlichen Sage, sondern auch selbst noch im Koran ihre Bedeutung. — Uns geht hier zunächt an, was sie den alten Ägyptern war. Hienach war sie eine Pflanze der Kühlung, somit ein Trostbild beim Abschied in die Unterwelt. Darum sieht man sie auch auf Mumienkasten und andern Todtendenkmalilen. So führet sie der Isisgenius im Todtenreich auf einem bemahlten Mumienbehälter bei Niebuhr (Reisen I, tab. 39.). Saamenkörner und Pflanzen wandern mit den Religionen, so weit sie mit einander wandern können.

Wenn also Äthiopiens Priesterschaft ihre heilige Isispflanze mit nach Ägypten nahm, so konnten darum Danaus und Lynceus auch die Persea zugleich mit der daran geknüpften Cereslehre nach Griechenland mitbringen. Dort wurden also einheimische Pflanzen bei den Thesmophorien gebräuchlich, wie wir im Verfolg sehen werden. Auch die Lehre acclimatisirte sich wohl dem neuen Lande, aber im Wesentlichen, in den Hauptartikeln, blieb sie immer dieselbe.

Aber der Mythus ruft aus den dunkelen Grottentempeln von Äthiopien einen Sonnenheros herauf, um nach Ägypten und Griechenland die trostreiche Todesblume zu über-

bringen. Die Lehre von der Aussaat und vom Tode hatten seine Voraltern gebracht. Sie waren nach Argolis gegangen, und gerade in Argolis stofsen wir mit jedem Schritte so zu sagen auf die Spuren von einem uralten, Ägyptischen Todtendienst. In geringer Entfernung von Argos lag der Lernaeische Sumpf, wo jene Mysterien gefeiert wurden, denen zu Saïs ähnlich, deren wir mehrmals gedachten. Dort hatte Bacchus den Isischen Genius, den Todtenführer Prosymnus gefunden, als er seine Mutter Semele aus dem Hades heraufholte (Clem. Protrept. p. 8. seq.). Dort hatte Isis-Ceres selbst auch als Prosymna neben Dionysus ihren Tempel (Pausan. Corinth. cap. 37.). — War auch durch die wilden Dorer nachher manches verändert worden, manche Namen und Meldungen in Dorische Mundart umgestaltet, so hatten doch die altpriesterlichen Dogmen der Pelasger (wie uns oben Herodotus belehrte) im Peloponnes immer wieder neue Wurzeln geschlagen. — Zu Argos, um der Spur weiter nachzugehen, pflegten die Leute am Jahresfest der Proserpina brennende Fackeln in eine Grube zu werfen (Pausan. Corinth. cap. 22.) — wieder ein recht sinniger Gebrauch. Ist diese Göttin doch das Licht, das in die Gruft herniedersteigt, aber auch das Licht aus der Finsternifs. In Karien, werden wir weiterhin sehen, warfen die Leute an ihrem Fest einen Stier in die Todesgrube, so wie dorten der Perses-Mithras in der Grube, worüber die grofsen Lichter des Tages aufgehen, den gewaltigen

Stier hinwürgt. Lassen wir diese gleichgültig scheinenden Gebräuche nicht ausser Acht. Gerade den Auf- und Untergang des Lichtes und des Lichtstiers werden wir als einen Hauptbegriff dieser Mysterien anerkennen müssen.

Gleich in Argolis selbst werden wir das Stiersymbol im Ceresdienst hervortreten sehen: Von den beiden Vorgebirgen, welche südlich die Bucht von Hermione einschliefsen, heifst das nördliche Bucephale, vom Ochsenkopf, das südliche, der Insel Aëropia gegenüber, Buporthmos (Ochsenfurth oder die Meerenge des Stieres.). Auf dem letzteren hatten Ceres Proserpina und Minerva Promachorma Tempel. In derselben Gegend, auf den Trümmern der älteren Stadt Hermione, hatten Isis und Serapis einen Tempel, und in den Höfen um denselben verrichteten die Bewohner der neuen Stadt der Ceres geheime Gebräuche. Es wird darauf eines Tempels der Venus Pontia und Limenia gedacht und eines andern der Ceres Thermesia (der Erwärmenden) (Pausan. II, cap. 34.). Auch hat in dieser Umgebung Bacchus Melanaegis, wovon oben geredet worden, seinen Tempel. Auf dem Berge (Pron) bei der neuen Stadt der Hermioner aber war das berühmte Heiligthum der Ceres. Klymenos, des Phoroneus Sohn, und seine Schwester Chthonia sollten es gestiftet haben. Gleich darauf erfahren wir, dafs Demeter selbst und ihr Fest dorten Chthonia heifst. (Pausan. II, 35.). Das ist also

wieder eine unterirdische Ceres, wie Herodot sie in Ägypten fand, eine Ceres, die mit den Eumeniden ihren Namen theilet (Sholiast. Euripid. Phön. 817.). Die Lacedämonier wollten diesen selbigen Dienst der Ceres Chthonia vom Orpheus empfangen haben, Pausanias hingegen eignet den Hermionern diese Ehre zu (III, 14, 5.). Der Bruder jener Priesterin hat auch den Namen seines Gottes wieder: Klymenos (Κλύμενος) heißt der König der unter der Erde herrschet, darum meint der Erzähler (Ibid. II, 35, 5.) auch der dorten befindliche Tempel des Klymenos und die ihm darin dargebrachten Opfer gälten keinesweges dem Argivischen Priester, sondern eben dem Hades selber, dessen Beiname dieses sey. So wußsten schon die Alten oft nicht mehr, was von einem heiligen Gebrauch der frühen Vorzeit den Gottheiten oder deren ersten Verehrern angehörte. Mit jenem Beinamen des Pluton hat es übrigens seine Richtigkeit. Nicht nur bei Suidas (T. II, p. 333 Kust.) wird er in mehreren Dichterstellen ihm beigelegt, sondern, was die Hauptsache ist, auch in dem Anfang des Hymnus auf Ceres und Proserpina, der den alten Lasus von Hermione selber zum Verfasser hatte, und wovon wir beim Athenaeus (X, p. 170 Schweigh.) leider nur die Anfangsworte lesen. Der ganze Hymnus würde uns über den Argolischen Ceresdienst ohne Zweifel die wichtigsten Aufschlüsse geben. Der Name Klymenos soll übrigens den Rufer bedeuten, entweder weil er Alle zu sich

rufe, oder weil er von Allen gehöret werde (Suid. l. l.).

Nichts ist charakteristischer, als der Hergang der an den Chthonien zu Hermione beobachteten Gebräuche. Man lese die Erzählung beim Pausanias (II, 35.) selber nach. Auch hier wird bei dem Festzug der Gemeine eine Todtenblume bemerkt mit traurigen Charakteren. Sie heifst Komosandalon, und ist der Hyacinthe ähnlich. Im Verfolg werden wir sehen, dafs die Hyacinthe auch in den Attischen Gesängen vom Raub der Proserpina vorkam. In der Procession ward eine wilde, widerstrebende Kuh zum Opfer geführt. Gleich als ahne sie ihren Tod, will sie sich nicht führen lassen. Aber sobald man sie in die offene Tempelthür hineingelassen, vermögen vier alte Frauen sie zu überwältigen, und so wird die zweite, dritte und vierte Kuh im Cerestempel von Frauenhänden gebändigt und mit der Sichel geschlachtet. Dieses Wunder weifs auch der Festhymnus von Aristokles (beim Aelianus H. A. XI, 4 p. 347 Schneid.) anzupreisen. Er ist an die Demeter gerichtet „die fruchtbringende, die von den Sikelern, wie von den Kekropiden verehrt wird.“ Darauf wird das Wunder zu Hermione herausgehoben: „dafs den starken Stier von der Heerde, den kaum zehn Männer zu bewältigen vermögen, eine einzige von den alten Frauen am Ohre zum Altar hinführet.“

Was damit gemeint sey, kann erst im Verfolg deutlicher werden. Der Leser halte nur den Satz fest, daſs an einem alten Jahresfest der Ceres und Proserpina starke Kühe und Stiere (letztere nennt der Hymnus) im Tempel dieser Gottheiten von Frauen leicht gebändigt und geopfert werden, nachdem die Männer groſse Mühe damit gehabt. —

Es war ein alter Dienst, dieser Dienst zu Hermione und umgeben mit einer geheimniſsvollen Hülle. Keine Mannsperson durfte in jenen Tempel kommen. So war auch am Thor derselben Stadt ein Tempel der Ilithyia, deren Bild, ausser den Priesterinnen, kein Mensch zu sehen kriegte (Pausan. II, 35 fin.). Also Ilithyia, Athene, Aphrodite, Dionysus hatten dorten an einem alten Hauptsitz der unterirdischen Gottheiten (Isis, Demeter, Pluton, Serapis, Persephone) bedeutende Heiligthümer. — Ohne der weiteren Untersuchung vorgreifen zu wollen, muſs ich doch um dieser selbst willen auf die Vereinigung dieser Gottheiten gerade hier aufmerksam machen, und gleich im Voraus die Meinung hier niederlegen, daſs gewiſs auch hier ein Ägyptisch-priesterliches Dogma in den Mysterien gelehrt ward, wonach alle diese Götter und Göttinnen sich in ein einziges Wesen auflöseten, in ein Wesen unter weiblichen Prädicaten, von den Ägyptern als Nacht und Mutter aller Dinge gedacht.

Hermione, die Todtenstadt, sollte von Hermion, dem Sohn des Europs, ihren Namen haben (Pausan. II, 34.). Suche in diesen Namen ein Jeder was er will. Gewifs ist es ein bemerkenswerther Zug, dafs Demeter, nach dem Plutonischen Raube, bei den Hermionern sich erkundigt, was aus ihrer Tochter geworden (Apollodor. I, 5, 1 ibiq. Heyne); und dafs Ceres und Proserpina gerade zu Syrakusae, wo ein so berühmter Dienst dieser Gottheiten war, Ἑρμιόνη hiefsen (Hesych. Tom. I, pag. 1439 ed. Alberti ibiq laudatt.).

Aber zu Hermione, so erzählte man, gerade hinter dem heiligen Haus der unterirdischen Ceres war ja der Eingang in den Ades, und dorten hatte ja Herakles den Kerberos heraufgeführt (Strabo VIII, p. 573 A. Eustath. ad Iliad. p. 286. Pausan. II, cap. 35 fin.). Darum brauchten auch die Hermioner ihren Todten keinen Fährpfennig für den Charon mitzugeben. Sie waren der Unterwelt benachbart und befreundet. Sie, die Danaer ersparten die Danake. Danake (δανάκη), — das war einer der Namen, womit jenes Fährgeld (ναῦλον) bezeichnet ward. Jenes erste Wort war Persisch. Dafür gibt es Heraklides in den Persischen Geschichten (ap. Etymolog. magn. s. v. δανάκη) aus. Ob Callimachus das Wort zu diesem Gebrauch gestempelt hatte, wie Tib. Hemsterhuis (ad Lucian. Diall. Mort. II, pag. 515 Bip.) vermuthet, macht für unsern Zweck wenig Un-

terschied, wiewohl ich doch glauben möchte, dafs der Dichter einen näheren Grund gehabt, gerade dieses Wort für diese Sache zu gebrauchen. Griechische Grammatiker geben uns die weitere Erklärung: das Fährgeld heifse δανάκη, weil es für die Todten bezahlt werde, denn δαναοί seyeu die trokkenen (ξηροί), die Todten (νεκροί.). Also die Trockenen und die Todten hiefsen wie die Leute, die den Todtendienst aus Ägypten herüber gebracht hatten, Δαναοί (Hesych. I, p. 885 Alberti, Pollux IX — 82.): Ich weifs zwar wohl, dafs man des Perseus Mutter Δανάη von δάν, δήν lang, genannt seyn lässet, weil ihr Vater lange gewartet, bis er sie erzeuget (Hesych. l. l. ibiq. laud.); aber bei den vielen übrigen Spuren, welche in der Localsage von Argos auf die Begriffe von Trockenheit, Dürre und Fluch, und deren Gegensätze Wasserquellen, Seegen und Heil hinführen (oben III, S. 506.) glaube ich, dafs auch hierin ein alter Zug der Mysterienlehre aufbehalten sey, der zugleich von dem bald durstigen, bald bewässerten Argos seine Farbe lieh. Die Stifterinnen der Thesmophorien waren ja zugleich die Wasserträgerinnen, sie waren aber auch die versiegenden Quellen, die unnützen Wasserträgerinnen, die in das lecke Fafs das kühlende Quellwasser tragen. Die alte Stadt des Perseus Mycenae, welche Einige vom brüllenden Stier benannt seyn liefsen, war ja des Wassermangels wegen von ihrer Höhe gesunken (Aristoteles Meteorolog.

I, cap. 14.). Die Wasserinsel (Hydrea) aber lag dem dürren Lande zunächst gegen über (Pausan. II, 34, 9.). So konnten also schon in diesem Betracht die Argiver die trockenen Leute heiſsen. Aber auch in einem andern Sinn konnten sie so heiſsen, sie kamen aus dem warmen Oberägypten und brachten auch vielleicht dorther die warme Isis-Ceres mit, deren Tempel wir oben unter den Argolischen bemerkt sahen: die Trokkenen sind aber auch die Todten, wird gesagt. Sie kamen ja zuerst aus dem Lande, wo man die Todten trocknet, und so haben sie mit den Todesgottheiten und ihren Schnitzbildern (eine mumienartige Ilithyia haben wir oben kennen gelernt) auch wohl die Mumien ihrer Ahnherrn aus der heiſsen Thebaïs mitgebracht, aus dem Land der schwarzen Ziegen, woher auch der schwarze Ziegenmann Dionysus Melanaegis nach Hermion kam.

Doch wir wollen dies für nicht mehr als für eine Vermuthung geben, die nur von dem Zusammentreffen so vieler andern, zum theil oben bemerkten, zum theil im Verfolg nachzuweisenden Spuren, ihre Wahrscheinlichkeit gewinnt. — Noch hatte Argolis einen hierher gehörigen Gottesdienst, der eben so sehr an Ägyptische Gebräuche erinnert, als an die Attischen Eleusinien. Es ist der Dienst der Damia und Auxesia zu Epidaurus und Ägina. Herodotus erzählt uns (lib. V, cap. 82 seqq.) die ganze charakteristische Geschichte. Bei einem groſsen Miſs-

wachs waren die Epidaurier vom Orakel angewiesen worden, die Bilder der Damia und Auxesia (Δαμίης (2) τε κα Αὐζησύης) aufzurichten, und zwar Schnitzbilder von dem Holz der Athenischen Ölbäume. Dieser Bilder bemächtigen sich bald darauf die Ägineter. An beiden Orten wurden jeder dieser Gottheiten zn Ehren Weiberchöre unter zehn Choragen aufgeführt, Chöre, von denen die Frauen des Landes in Spottliedern geneckt wurden, und daneben noch geheime Gebräuche. Eine bemerkenswerthe Erzählung, in mehr als Einem Betracht. Zuvörderst jene Damia ist, wie ihr Name sagt, eine wohlthätige Gottheit des Volkes, der Gemeine, und Auxesia eine Vermehrerin, eine Geberin der Früchte des Feldes. Sodann auch hier wieder jener Glaube an den magischen Einfluſs, der die Gegenwart gewisser Götterbilder hat, daher sie sogar das Ausgewählte der Kriegesbeute sind. Sie waren aber auch heilig durch und durch, da sie ja vom heiligsten Ölbaum, vom Attischen, genommen waren, wie Einige wissen wollten. Weiter beachten wir das vom Orakel empfohlene Abwendungsmittel der Hungersnoth, Aufstellung von Götterbildern

(2) Was Valkenaer zur Vertheidigung dieser Lesart gesagt hat, bedarf keiner Zusätze. Daher hier nur das Wort stehen mag, daſs sie auch durch die vor mir liegende Handschrift, welche der verewigte Bast noch kürzlich groſser Aufmerksamkeit werth fand, bestätigt wird.

und fröhliche Feste um sie herum. Wer denkt hierbei nicht an die ältesten Ludi der Römer, an die Lectisternien bei Pest- und andern Unglücksfällen. Je älter eine religiöse Sitte unter den Griechen ist, desto mehr gleicht sie in der Regel der Etrurisch-Römischen. Wem fallen endlich bei den Spottliedern der Argolischen Weiberchöre nicht die Ägyptischen Wallfahrten nach Bubastis ein, wobei Weiber von Weibern geneckt wurden (Herodot. II, 60.)? Was bei der Eleusinischen Procession auf der Brücke über den Cephissus vorgieng, war ähnlichen Ursprungs, wie wir denn auch hier, zu Epidaurus und Ägina, von Mysterien hören.

Ich kehre zum Perseus zurück, wobei ich einzig die Puncte ausheben will, die für die Vorstellungen von der Ceres und Proserpina Aufmerksamkeit verdienen. Sehr bemerkenswerthe haben besonders die Logographen aufbehalten, So bemerke man gleich in der Erzählung des Pherecydes (ap. Scholiast. Apollon. IV, 1091 et Phavorin in Ἀκρίσιος cf. ed. Sturzii pag. 77 seqq.) das eherne Gemach (θάλαμος), worin Akrisius die Danaë vor allen Nachstellungen bewahren will. Es ist ein unterirdisches Gemach. Also gleichsam aus dem Schoos der Erde steigt dieser Mythusher auf, wie dieser ganze Gottesdienst aus den Grottentempeln von Oberasien und Ägypten. Es wurde nachher noch gezeigt dieses Todtenhaus bis man es zerstöhrte (Pausan. II, 23.). — Aber

Jupiter stürzt sich in das von oben geöffnete Grottenhaus als goldner Regen hernieder. Nach dem was wir oben von der Geburt des andern Sohns des Jupiter, Dionysus gelesen haben, wo der Sohn vom Vater mit dem Blitz ins Gemach herabfällt, dürfen wir wohl Niemand um den witzigen Einfall beneiden, dafs die Wache mit Geld bestochen worden sey. Dort fällt der versengende Blitz und tödtet die Jungfrau in voller Lebensblüthe: hier wird eine Jungfrau durch einen Wunderregen in ihrer Höhle erfreut. Eine Beschreibung dieses Gegensatzes lesen wir bei Nonnus (XLVII, p. 1232.), aber freilich die Deutung nicht. Und den Gegensatz löscht der Mythus selber aus durch die Erzählung vom Osiris (Hysiris), vom Regen-Bacchus und den damit verbundenen Begriffen (s. oben und daselbst Plutarch. de Isid. p. 364 D.). Semele ward als Jungfrau der Erde erklärt, der vom Donner und Blitz erschütterten Erde. In dem trockenen Danaerlande möchte also wohl Danaë die vom goldenen, himmlischen Liebesregen (ολύμπιοσ ὄμβρος ἐρώτων χρύσεος Nonnus l. l.) erquickte lechzende Erde seyn. — Perseus stammt vom goldenen Vater und heifst so: χρυσόπατρος (Lycophron 838.) und alle die von ihm ausgegangen, sind vom goldenen Geschlecht (χροσογόνου γενεᾶς Äschyl. Pers. 77.). Er gehört eben so wohl dem goldnen Lichtlande der Parsian, als dem Lande, über das der goldene Hund Anubis wacht oder dem Lichtreiche des Jupiter-Ammon. — Der harte Vater,

fährt die Fabel fort, schliefst Tochter und Sohn in einen Kasten (λάρνακα) ein und gibt sie den Wellen des Meeres preis. Es ist bekannt, wie menschlich schön, wie rührend diese Situation von Simonides in einem Liede behandelt war, wovon wir noch ein treffliches Fragment besitzen (s. Brunckii Analectt. I, p. 122, p. 58 ed. Jacobs). — Allein, wie gesagt, wir auf unserem Wege folgen lieber den ernsteren Logographen nach. Auch der Mumienkasten des Osiris schwimmt übers Meer hinüber, auch Bacchus Kasten ward bei Brasiae ans Land getrieben. Das Alles spielt hier in die Griechische Heldensage herein, selbst in die Herakleen noch. Herakles der Sonnenheld, hat kaum mit der Auge (mit der Hellen) einen Sohn gezeugt, so schliefst ihn der Vater Aleos schon mit der Mutter in einen Kasten, den alsdann die Meereswellen nach Mysien hinübertragen (Hecataeus Milesius; s. Fragg. p. 48 seqq.). — Gegen die Herbstzeit reifst die Meeresfluth den Osiriskasten fort. Mit den Wellen des Meeres treiben die Tage dem winterlichen Dunkel zu, dem Schattenreich, dem Reiche des Amenthes, zu der Insel des Alles Empfangenden Hades. So treibt auch der Kasten der Erdfrau (Danaë) und ihres himmlischen Sohnes Perseus einer Insel zu. Dort wird er aufgefangen, und eröffnet. Es ist die Insel Seriphus, der Cycladen eine. An ihrer Küste fängt des Königs Bruder den Kasten auf. Es ist Diktys (Δίκτυς s. Hygin. fab. 163 pag. 130 ibiq. Muncker.). — Es ist der Fischer, der

Mann des Netzes. Wieder ein Name entsprungen aus einem alten Symbol. Ist doch, und seit Erscheinung des Brandenburgischen Thesaurus von Beger, jenes steinerne Osirisbild bekannt, das uns Böttiger neuerlich in der antiquarischen Ährenlese (I, 1.) durch eine verbesserte Darstellung wieder aufgefrischt hat, jenes Bild des Osiris, der in seiner Mumienhülle, neben andern Attributen mancherlei Art, auch die Netzstricke hält, womit er, den selbst einst der Tod und das feindseelige Meer gefangen, nun auch wieder Alle Lebende fängt. Also gegen das Zeichen des Wassermanns, gegen den Winter hin, wird auch der Sonnensohn mit seiner Mutter, mit der von der Sonne geliebten Erde, vom gewaltigen Fischer an der Todesinsel empfangen. Dorten wird der Mumienkasten geöffnet. Dort erkennt der König sie für seine Verwandten. Es ist der König Polydektes (Πολυδέκτης) also ein Allempfänger, ein Sohn des Pluton (dieser heifst ja so im Homeridischen Hymnus auf Ceres vs. 11.) oder Pluton selbst. Dorten zu Hermione, in der Todtenstadt, wufsten ja die Leute auch nicht, ob die Ehre dem Ades-Klymenos gelte, oder seinem Priester. So fliefst hier allenthalben Göttliches und Menschliches in einander. — Auf Seriphos wird der Held im Minerventempel erzogen, und als Polydectes dessen Mutter sich zueignen will, geht er, der Sonnensohn aus dem Minerventempel, daraus hervor, und durchkämpft seine Heldenbahn, bis er die Mutter aus des gewalti-

gen Polydectes Händen befreien kann. Es ist im zunächst vorhergehenden schon verschiedentlich der Minerva in einer bemerkenswerthen Verbindung mit Ceres und Proserpina gedacht worden. Hier, wo so Vieles auf Ägypten zurückweiſst, darf vielleicht auch wieder die Minerva zu Saïs ins Gedächtniſs gerufen werden, die Gebährerin der Sonne, in deren Heiligthum Osiris Grab ist und seine Leiden in nächtlichen Dramen dargestellt werden, wobei wir zugleich von der Stiftung der Thesmophorien durch die Danaïden hören (Herodot. II, 170 seq.). — Ehe Perseus die Mutter wieder befreit, muſs er den Auftrag vollbringen und die Gorgonen erlegen. Dazu bekommt er vom Hermes den unsichtbarmachenden Helm (κυνῆν) des Hades und die Flügelschuhe (πέδιλα), womit er durch die Luft schreitet. Von Hephaestos empfängt er dazu noch das demantene Sichelmesser, wie Äschylos in den Phorkyden gedichtet hatte (Eratosth. Catast. cap. 22.). Jene Sichel (δρεπάνη, so heiſst sie auch) macht ihn, den sogenannten Sichelträger (δρεπανοφόρος Nonni Dionys. p. 1232.) so kenntlich wie den Dionysus der Thyrsus (Ibid.), und wenn alle diese Symbole ein Wesen andeuten, dessen Gebiet der Luftraum ist, so wird jene Hippe besonders, oder sein Messer, in nahe Verbindung mit der Ceres gebracht. Beim Erntefest zu Hermione würgen die alten Frauen (γρᾶες) die Opferkühe zu Ehren der Ceres und Persephone — das ist ein Fest der nun schon wieder sinkenden Sonne. Darum sind auch die grau-

en Gräen (γραῖαι) die Vorwächterinnen (προφύλακες) des Gorgonensitzes und der Waffen, womit Medusa getödtet werden kann (Eratosth. l. l. Apollodor. II, 4, 2.). Aus dem Blute der Medusa entspringt nun, nebst dem Pegasus, nun schon wieder ein Mann des Schwertes, des goldenen Schwertes (χρυσάωρ, Hesiodi Theogon. 280 Tzetz. ad Lycophr. vs. 17.). Aber nicht blos in Libyen, auch in Äthiopien (Schaubach ad Eratosth. pag. 93. Sturz ad Hellanic. pag. 94 seq.) bekämpft Perseus die Ungeheuer. Wie er das winterliche Dunkel überwältigt, so vertilgt er glücklich die ungeschlachten Ausgeburten der Sümpfe und die verderblichen Scheusale der Wüste. In dem letztern Kampf gewinnt er eine Jungfrau Andromeda, mit der er einen neuen Sonnensohn erzeugt: Perses, der den Persern, dem goldenen Geschlecht, wie es Äschylos nennt (Pers. 77. Herodot. VII, 160.) den Ursprung gibt. Nachdem Perseus den Polydectes bestraft, und in Stein verwandelt hat, führt er seine Mutter (aus der Todteninsel, wie Bacchus die Semele aus dem Todtenreich) nach Argos zurück. Er bringt aber auch die Cyclopen mit in seinem Gefolge (Pherecydes l. l. p. 79.). Ausdrücklich und sehr bedeutend wird von den Cyclopen des Proetus bemerkt, es seyen deren Sieben gewesen, die man Bauchhände, oder Handbäuchler, (χειρογαστορας, γαστερόχειρας) d. i. Leute genannt habe, die von ihrer Hände Arbeit sich nähren (Hecataei Milesii Fragg. ibiq. not. p. 72.). Das wären

also sieben Künstler, d. h. sieben Planetenmänner, sieben Kräfte, die von den Himmelsmächten getrieben des Eisens mächtig sind. So werden wenigstens diejenigen beschrieben, die dem Proetos zu Tirynth die mächtigen Mauern erbauen, und denen Einige auch die Grottenwerke zu Nauplia zuschrieben. Das waren jene Cyclopenmauern, die noch Pausanias in den Ruinen von Tirynth, als fast übermenschliche Werke bewunderte (Corinth. cap. 25, 7.). Gerade so waren aber auch die Mauern von Mycenae (Pausanias Achaica 25, 3.). Diese hatte Perseus, der Sonnenheld, gebaut, der ebenfalls Cyclopen (Dactylen, Finger, sternenkräftige Werkmeister) aus dem Morgenlande mitgebracht hatte, so wie Proetus jene gewaltigen Siebenmänner aus Lycien hatte kommen lassen (s. Apollodor. II, 4, 4. Hygyn. fab. 64 und Hecataeus l. l.), so wie man von der Pelasgischen Mauer in Attika wundernswürdige Dinge erzählte (Hecataei Fragg. p. 41 coll. l. l.). Bekanntlich sind diese Werke der alten Pelasgischen Priesterzeit ganz neuerlich wieder ein Gegenstand antiquarischer Forschungen gewesen, deren Früchte wir nunmehr, besonders nach den Bemühungen des Amerikaners Middleton erwarten dürfen. Wie auch das Resultat ausfalle, immer bleibt der Satz fest, den auch die neuesten Reisen des Grafen Choiseul Gouffier bestätigen, daſs in jener Periode, aus der wir nur noch mythische Nachrichten haben, im Geist der da-

mals herrschenden Priesterschaften Bauwerke unternommen worden sind.

Im Vaterlande hegt Perseus keinen heisseren Wunsch, als mit dem Grosvater sich und die Mutter auszusöhnen. Da er ihn zu Argos nicht findet, denn er war aus Furcht geflohen, so eilt er nach Larissa zu ihm. Hier wird aber bei dem Heldenspiel die aus seiner Hand rollende Wurfscheibe das tödtliche Werkzeug, durch welches der Alte fällt. Es war ein neües Spiel, lesen wir in dem Bericht aus der Volkssage (Pherecydes l. l. cf. Pausanias Corinth. 16, 2.). Wenn wir aus derselben Volkssage lernen, dafs auch Hyacinthos durch die Wurfscheibe fiel aus der Hand des Sonnengottes Apollo geschleudert, und wenn wir uns der Spiele erinnern, die man zu Chemmis dem Perseus feierte, so dürfen wir wohl wieder an ein Sonnenspiel denken, d. h. an Jahresfeste, wobei der Sonnenlauf im Spiele verherrlicht ward, und die Sonnenscheibe angedeutet durch den Diskus — oder will man lieber Leichenspiele verstehen für Heroën, die eines jähen Todes gestorben, eines Todes, den der Sonnengott sendet?

Wir sind aber auch gar nicht gemeint, haben uns auch nicht anheischig gemacht die alten Heroënkreise Zug für Zug ausdeuten zu wollen. Den Grundfaden glauben wir im alten Sonnen- und Mondsdienst und den ihm gewidmeten Jahresfesten nachgewiesen zu ha-

ben. Denke man sich jene Feste mit ihren Scenerien und Processionen nun dargestellt in einer Reihe von Reliefs auf Tempelwänden und Mauern, so hat man die Bildwerke, woraus, durch die Erklärungen der Nachkommen, jene Mythenreihen erwuchsen, wozu die eben berührte auch gehört. Was wir von Ägyptens Bauwerken lesen, versichert uns, daſs es dorten so war. Die Griechische Priesterschaften in jenem Pelasgischen Griechenland, zumal in Argolis, von Ägypten ausgegangen und so Vieles von dorther beibehaltend, werden auch diese Sitte auf Tempelwänden zu symbolisiren beibehalten haben; und wenn wir z. B. von den Reliefs auf der Tempelmauer zu Bubastis (Herodot. II, 138.) lesen, so lesen wir auch von Phallusbildern, von Löwen und dergl. Thierfiguren auf dem alten Gemäuer von Tirynth, Mycenae und dergl.

Unter den ferneren Begebenheiten des Perseus muſs des Kampfes mit einem Worte gedacht werden, den er gegen Bacchus geführt haben soll. Es ist oben (III, 172 f.) dieser Krieg als ein Kampf älteren Glaubens gegen einen neuen orgiastischen Dienst dargestellt worden. Gegen diese Ansicht streiten die vielen Ähnlichkeiten nicht, die wir zunächst vorher in dem Mythus von den beiden Ammonskindern Perseus und Dionysus nachgewiesen haben. Aus demselben Ammonslande kamen nach und nach viele Propheten nach Griechenland. Sie alle brach-

ten Eine Grundlehre mit, die Lehre von einer Offenbarung des höchsten Gottes, den sie kannten, in einem Sonnensohn. Aber in der Art der Lehre, im Charakter ihrer Göttergeschichten, in dem Cultus, den sie einführten, unterschieden sie sich; und so konnten Kämpfe unter den verschiedenen Kirchen nicht ausbleiben.

Aus der Ehe des Perseus und der Andromeda wurden gewaltige Söhne und Töchter gebohren, Perses, Alcaeus, der Stammvater des Herakles, Sthenelus, Helius (Heleus Ἕλειος) Mestor, Electryon und eine Tochter Gorgophone (Apollodor. II, 4, 5.). Die Betrachtungen über diese Namen und Geschlechtsregister bieten, nach dem Obigen, sich von selber dar. Um des Folgenden willen müssen wir besonders die Gorgophone (die Würgerin der Gorgo) im Gedächtniſs behalten. Als Tochter des Heros Perses könnte sie auch die Heroïne Persephone heiſsen, auch in dem Sinn, wonach ihr Vater zum Verderber wird.

Aber noch eine fabelhafte Zwillingsgeburt kommt mit Perseus in Verbindung: das Flügelroſs Pegasus, und der Mann des goldenen Schwertes Chrysaor. Beide heiſsen Kinder des Poseidon und der Medusa (Hesiodi Theog. 281.) und sie entspringen aus dem Blute der letzteren, als Perseus sie ermordet hatte (Ibid. cf. Apollodor. II, 3, 2.). Auf dem Flügelroſs verfolgt darauf der Ko-

rinthische Bellerophon (der Würger des Belleros) die Helden- und Sonnenbahn, welche Perseus eröffnet hatte (s. die Quellen dieser Fabel beim Fischer ad Palaephat. cap. 29. p. 114.).

Beide Heroën, Perseus und Bellerophon, finden wir in Vorderasien wieder zusammen, und zwar in Bemerkenswerthen Beziehungen auf die Religion der Ceres und Proserpina. Dort in Cilicien zuvörderst war auch ein Argos, und zwar vermuthlich eine Colonie des Griechischen im Peloponnes (Steph. Byz. in Ἄργος, Philostratus Vit. Apollon. VI, 30 vergl. Pellerin Mel. I, pag. 22). Zu Ikonium in Lykaonien sollte Perseus sein Bild gestiftet haben, darum sollte sie die Bildstadt (Εἰκόνιον) heiſsen. Wenigstens erscheint des Perseus Bild mit der Hippe noch auf ihren Münzen (Eckhel Num. vet. pag. 271 seq.). Keine Stadt hatte aber merkwürdigere Überlieferungen und Überbleibsel aus Argolischer und Oberasiatischer Religion, als Tarsos in Cilicien. Weil diese mit unserm Gegenstand in unmittelbarem Zusammenhang stehen, so wollen wir sie kürzlich berühren:

Tarsus, wollte man wissen, sey so viel als Tersos (Ταρσος, Τερσός) d. i. trocken. Die Stadt sey so genannt worden; entweder weil hier die Erde zuerst trocken geworden nach der Fluth, indem hier nach Ablauf der Wasser ins Meer die Taurischen Berge zuerst zum Vorschein gekommen, oder weil die Leute hier zuerst die Früchte trocknen und für

den Winter aufsparen gelernt hätten; (so Eratosthenes) oder von Ταρσός der Huf, weil hier der Pegasus des Bellerophon seinen Huf zerbrochen (Alexander Polyhistor), oder weil Bellerophon durch den Sturz vom Flügelroſs hier den Fuſs verbrochen habe (Dionysius Thrax, s. Steph. Byz. in Ταρσός vergl. Dionys. Perieg. vs. 869 ibiq. Eustath.). — Eine andere Sagenreihe eröffnet sich mit dem Bericht: Tarsos sey eine Colonie der Argiver, und zwar des Triptolemos und seiner Gefährten, als sie hier die Jö von Argos gesucht hätten (Strabo lib. XIV, p. 673; p. 700 ed. Tzsch.). Derselbe Strabo (XIV, pag. 691 Tzsch.) und der alte Hellanicus in seinen Persischen Geschichten (ap. Schol. Aristoph. Avv. 1022 vergl. Fragg. p. 92.), wissen aber auch, daſs Sardanapalus, der Assyrer, Erbauer der Stadt ist, die er an Einem Tage mit der Stadt Anchiale gegründet hatte. Endlich wird denn auch ausdrücklich Perseus als Pflanzer genannt, der sich hier niedergelassen (s. Ammian. Marcellin. lib. XIV. cap. 8. ibiq. Interprett.). Ich mache hier gleich auf den beachtenswerthen Umstand aufmerksam, daſs Tarsos den Perseus als Gott kannte (Dio Chrysost. Orat. 32 p. 24 seqq. ed. Reiske) nicht als Heros blos, wie das vaterländische Argos ihn verehrte. Hier in Vorderasien erzeigte man ihm höhere Ehren, man sang ihm Hymnen u. s. w.

Auf den zahlreichen Münzen des weltberühmten Tarsus finden sich von jenen Mythen

insgesammt unzweideutige Spuren: Sie haben den Pegasus (s. Rasche Lexicon rei num. Tom. V, 1, pag. 574 seq.), sie haben den Triptolemus auf seinem Schlangenwagen (Ibid. p. 592 seq.). Auch wissen wir nun bestimmt, seit Eckhel in der Sylloge (tab 5. vergl. p. 47.) aus dem Wiener Cabinet die seltene Münze bekannt gemacht, daſs die Bewohner von Tarsus die Hippe (ἅρπη) des Perseus auf ihrem Gelde verewigt hatten. Auch Sardanapalus steht darauf geprägt: mit orientalischer Kleidung, Bogen und Köcher führend, auf einen gehörnten Wolf tretend, mit ausgestreckter Rechte, in der Linken den Kantharus (Beger Thesaur. Brandenb. I, p. 507.). Ich will hier dem Leser die Wahl lassen, ob er bei dem Becher an den Sonnenbecher des Dschemschid von Persien denken will, oder mit Beger an den Schwelger Sardanapalos. Beide Vorstellungen lassen sich auch gar wohl vereinigen. So wie hier Sardanapalos auf ein Unthier tritt, eben so sieht man auf einer Kaisermünze dieser Stadt den bärtigen Apollo auf einen Löwen treten, der hinten einen Stierkopf hat, auch auf uralten Münzen desselben Orts einen Löwen, der einen Stier würgt (Eckhel D. N. V. III, p. 71.). Auch erscheinen auf diesen Münzen menschliche Figuren mit verschiedenen Attributen bald auf einem Panther, bald auf einem gehörnten Löwen und andern fabelhaften Thieren stehend; Herakles auch mit der Hydra kämpfend (Rasche ibid. p. 573, 591 seqq.).

Beides, Bildwerk und Sage, bietet Stoff zu manchen Betrachtungen. Ich deute kürzlich das Hierhergehörige an: Zuvörderst haben wir also auch hier einen Ursitz, ein Land frühester Cultur, wo sich die Berge zuerst aus den Wassern gehoben, wo man zuerst Getraide bewahret hat, ein trockenes Land, wie das Vaterland der Pflanzer. Diese Pflanzer sind Götter, die ehemals hier auf Erden gewandelt und die Spuren ihrer Kämpfe und Leiden, und die Fuſstritte ihres Seegens zurückgelassen haben. Man weiſs ja, wie die alte Bildersprache mit diesen Zeichen des Fuſstapfens, des Schuhes und des Fuſses spielet. Vom Psalmisten an, der die Fuſstapfen des Seegenbringers vom Fette triefen läſst (Ps. LXV, 12.), geht diese Bezeichungsart in Mythen und Symbolen der Griechen fort. An den Schuh des Perseus zu Chemmis, als das Zeichen eines guten Jahres, ist oben erinnert worden, wie an den Fuſstapfen des Herakles in Scythien und an die Fuſstapfeninsel seines Sohnes Sardos (II, 235.). Hier haben wir eine Stadt des Fuſstapfens. Weiterhin deutet der Mythus auf den im Schlamm steckenden Schuh des Heilands Jason hin (Valer. Flacc. I, 83.) und in den Theseïden wird auch der Schuh des Ägeus ein bemerkenswerthes Zeichen (Apollodor. III, 15, 6, 7.). Auch auf Denkmählern läſst sich dieses Bild nachweisen. Es genügt hier an Einem Exempel: Auf einer Inschrift bei Fabretti und Gude, welche Schläger (de numo Hadriani et gemma Isiaca p. 142.) wieder mitgetheilt

hat, lesen wir zwischen dem Bilde von zwei Fuſstapfen oder Fuſssohlen die Worte: Isidi Fructiferae, welche wir hienach nur für eine Erklärung dieses einfachen Sinnbildes halten können.

Der Argiver Triptolemus, der zu Tarsus die Jö sucht, verdient nicht weniger Aufmerksamkeit. Ganz abweichend von dem, was wir bereits oben (II, 403.) von dem Ochsenspanner und Ackermann Triptolemus in Attika gelesen haben, worauf wir im Verfolg zurückkommen müssen, sehen wir diesen Heros, der eigenthümlich der Ceres angehört, in die Argivische Geschlechtsreihe eingeführt, aber doch auf eine Weise, die ganz mit jener Vorstellung übereinstimmt. Hier sucht er die Kuh, wie er dorten der Ceres, beim Suchen der Tochter Proserpina, verbunden wird. Jene Kuh ist Jö, es ist ein Bild des alten Mondsdienstes und der alten Cultur von Argos und von allen Orten, wo ähnliche Religionen herrschten. Der Argiver Triptolem gründet Tarsos, als er der Spur der Kuh nachgeht, Kadmos kommt ins Stierland Boeotien als er die vom Stier geraubte Schwester sucht, und in seine Niederlassung muſs ihm eine Kuh den Weg zeigen. Herakles sucht die Sonnenrinder und pflanzet auf diesem Wege Religionen und Städte. Dieser Stierpfad ist zugleich der Pfad der Cultur, und wo die Sonnen- und Mondsrinder heilige Bilder und Sitze bekommen, da wird auch der Pflugstier eingefangen und gebändigt; und Acker-

bau gründet festere Wohnungen. Eine solche Gegend war auch hier das Küstenland unter den Höhen des Taurus. Über dieses Gebirge waren die ersten Sonnen- und Mondsgötter hierher gekommen, mit denen sich Pflanzer aus Westen daselbst vereinigt haben mochten. Perseus nun kann eben sowohl ein zweiter Pflanzer, ein zweiter Triptolemus, von Argos her seyn, als er ein erster Pflanzer, ein Sardanapalus von Assyrien ist. Er gehört ja als Perses Oberasien an, und hat dort seinen Stamm in den Persiden hinterlassen.

Als solcher kommt er aus einem Lande, wo der Sonnenbecher gefunden ist, der Becher des Seegens und der Fülle, aufgescharrt bei dem Bau der Perserstadt (Perserpolis.). Dschemschid hat ihn gefunden, als er zu den großen Bauwerken der Parsistadt den Grund legte. Das ist Dschemschid, der mit dem goldenen Schwert die Erde spaltet, damit sie sich öffne und fruchtbar werde, Dschemschid der Sonnenheld, der Jahresfürst, der, gleich der Sonne das Ungethüm bekämpft, der Turan von Iran scheidet, der die Löwen und andere Ungeheuer bändigt, und dadurch ein Vorbild wird aller Parsikönige, wie die erhobenen Bildwerke auf den Ruinen von Persepolis lehren, wo der König so oft im Kampfe mit den wilden Thieren erscheinet. Sein eignes Vorbild ist Mithras-Perses, der Heldenläufer mit dem Schwert, der die Dews bekämpft, die Ungeheuer der Nacht, der die

Pforten des Tages öffnet, der Held der zum Kampf sich rüstet (wie er in der Indischen Sphaera erscheint: Dupuis Origine d. t. l. cult. VI, 1, p. 271 seqq.); und wiederum Ägyptisch der Held im Ammonsreich (in regno Ammonis, wie er in den ägyptischen Sphären steht). Es ist der Genius der Sonne; und Perseus, sein Abbild, erscheint noch in den Griechischen Sternbildern als ein laufender Heros, der sich auf den Kopf des Fuhrmanns stützt (Hygin. poet. Astron. III, cap. 11.). Darum gehört auch das ganze Sternbild des Perseus dem Orient an (wie Schaubach richtig bemerkt ad Eratosth cap. 15 — 22.). — Daher auch so manche bedeutende Bezeichnungen bei den Griechen von diesem Heros übrig geblieben sind. So hören wir z. B. dafs Perseus auch Eurymedon heifse (Scholiast. Apollon IV, 1514), also der Weitherrschende, ein schickliches Beiwort für einen König, der Sonnengötter zum Vorbild hat. Daher auch seine göttliche Verehrung zu Tarsus, und die Festspiele zu Chemmis.

Die Grundanschauung des Perseus ist selbst unter den späteren Griechen nicht verlohren gegangen. Das zeigen die astronomischen Erklärungen von seinem Namen und Mythus. Allein sie sind durch beschränkte Versuche, Alles erklären zu wollen, entstellt und verdunkelt. Man lese z. B. was die Griechischen Ausleger zum Lycophron (vs. 18, p. 296 ed. Müller) von dieser Fabel sagen.

Ihnen ist Περσεύς die Sonne und die schnelle Kreisbewegung des Feuerhimmels; so weit gut; was aber nun im Einzelnen davon durchgeführt wird, mag man, wenn es der Mühe lohnet, lieber dorten selbst nachlesen. So kennt auch Johannes Lydus (de mensib. p. 66.) Perseus als Sonne, aber nun fügt er wieder Einiges hinzu, das weniger zu passen scheint.

Bei so unzweideutigen Anzeigen des orientalischen Ursprungs eines Mythus, müssen auch alle Erklärungen von diesem Kreise ausgehen. Dorther mufs dann auch Licht für die Bilder von dem Goldschwert, von dem Flügelrofs, von den Gorgonen und von der Chimära kommen. Die Thiersymbolik des Morgenlandes, wie sie in Sagen, Liedern und auf Bildwerkern herrschte, ist und bleibt die Hauptquelle für diese Mythen; mag auch z. B. in Betreff des Bellerophon der erste Versuch das Pferd zu bändigen und dergl. mit Antheil an der Sage haben, die seit Homerus (Iliad. VI, 152 ff.) mehrere Wendungen erhalten hatte. Bellerophon mit der Chimaera kommt auch auf Vasen vor, welches Böttigern (Vasengemählde I, 113 ff. III, S. 97.) zu verschiedenen Bemerkungen über diesen Mythus Anlafs gegeben hat. Allerdings mögen örtliche Umstände und Erscheinungen die Chimaerenfabel mit erzeugt haben (wir finden Cilicien ja unter den Wohnsitzen des Feuersprühenden Typhoeus genannt); — aber Hauptquelle bleibt immer die Oberasiatische

Religion und Sage, die sich hier früh angesiedelt haben mag, wie aus Vielem hervorgeht.

Und so richten wir denn auch auf die Denkmahle von Persepolis unsern Blick, wenn wir auf Tarsischen Münzen bald Sardanapalus, bald Apollon, bald Herakles oder Perseus mit Löwen, mit gehörnten Löwen (mit Stierlöwen) und andern Fabelthieren kämpfen sehen. Löwen niederzustoſsen, war ja alte Persersitte. Davon finden sich hin und wieder Spuren. So lesen wir z. B. bei Herodotus (VII, 180.) daſs die Perser ein Griechisches Schiff eroberten, und aus der Mannschaft einen Jüngling auswählten, den sie auf dem Verdecke schlachteten. Das sey vielleicht deswegen geschehen, wird dabei bemerkt, weil er Λέων (Löwe) geheiſsen habe. — So steht also jener Sardanapalos-Perseus auch auf dem Löwen, bald mit dem Sonnenbecher, bald mit dem Krummschwert, mit dem Sonnendolch. Zuweilen sind es aber componirte Thiere, Fabelthiere, worauf der Sonnenkönig steht. Dabei denke ich an die Chimära, die im Griechischen Mythus von Bellerophon so sehr hervortritt (3). Bei dem Kö-

(3) Hierher gehört die zu Arezzo in Etrurien gefundene bronzene Chimära mit einer alten Inschrift. Über den Kunstwerth dieses Werks sind die Sachverständigen einiger, als über seinen Ursprung. Eine Abbildung lie-

cher und Bogen und dem Becher des Sardanapalos auf den Münzen derselben Stadt, die den bärtigen Apollon zeigen, wird man den Apollon von Amyclae und Metapont mit Helm, mit Bogen und Pfeil und den geharnischten Apollon der Assyrer nicht vergessen (oben II, S. 192.), so wenig als den Indischen bärtigen Bacchus mit dem Becher in der Hand. Mit Einem Wort, es kann keinem Nachdenkenden entgehen, daſs in dem Mythus des Perseus, namentlich hier in Tarsus, wo er als Gott erscheint,

ferte Gori im Museum Etruscum Tom. I. p. 155. und neuerlich fügten sie die Herausgeber von Winckelmanns Werken (zu B. I. tab. VI.) im verjüngten Maſsstabe bei. Auch sieht man die Chimaere auf Münzen von Corinth, von Seriphus und andern Städten. In Betreff der Insel Seriphus findet Eckhel (D. N. V. II, 335.) dieses Sinnbild noch dunkel. Sollte es nicht auf die Fabelkreise von Bellerophon und Perseus gehen, die so sehr mit einander verwebt waren? Perseus mit der Hippe kommt ja ganz bestimmt auf Münzen dieser Insel vor (Ibid. p. 334.). Jene Münzen von Seriphos und Siphnos haben einerseits die Chimaera, auf der andern Seite eine fliegende Taube (vergl. Eckhel l. l. und Stieglitz Einrichtung einer Münzs. S. 53.). Die mit den Anfangsbuchstaben ΣI wollte Sestini nach Sicyon verweisen, wogegen aber Eckhel (l. l.) streitet. Ein sehr schönes Exemplar in Silber mit diesen letzten Charakteren habe ich, durch freundschaftliche Mittheilung des Herrn von Gerning, hiebei vor mir liegen.

die Religion des Apollon und Bacchus durch gemeinsamen orientalischen Ursprung vermittelt ist.

Doch im Nachbarlande Karien werden wir dem Bacchusknaben und seiner Schwester Kora näher kommen. Auch hier spielen dieselben Symbole durch Gottesdienst und Mythus hindurch. Es ist bereits in den obigen Umrissen (II, S. 386.) des Zeus Labrandensis mit Wenigem gedacht worden. Hier mag er uns zur Ceres leiten helfen. Er hieſs entweder selbst Ζεὺς στράτιος, der kriegerische, oder in seinem Tempelhain ward ein Jupiter unter diesem Namen verehrt. Genug zu Labranda in Karien hatte Zeus das Attribut einer zweischneidigen Axt, und ward als Krieger angebetet (Herodot. I, 171; V, 119 ibiq. Interprett.). Nach der Lydischen Sage hatte Hercules diese Axt ursprünglich gehabt, als Waffenbeute von der Amazone Hippolyte (Plutarch. Quaest. gr. p. 301 F.); λάβρυς heiſst die Axt in der Lydischen Sprache, und mit derselben kommt er auch auf Münzen vor (Beger Thes. Brand. T. I, p. 226. vergl. die Karische Münze von Mylasa bei Millin Galerie myth. nr. 37.). — Zu Laginoe (ἐν Λαγίνοις) in Karien, hören wir weiter, ist ein Tempel der Hekate und bei der Stadt ein Tempel des Zeus Chrysaoreus. Dieser ist allen Karern gemeinschaftlich. Sie halten auch dabei ihren Bundestag, den sie χρυσαορέον nennen (oder χρυσαορέων) (Strabo l. XIV, p. 660, p. 637 Tzsch.). — Also ein

Tag der Gemeine, ein Bundesfest eines kriegerischen Volkes unter der Obhut eines Goldschwertes. So weit hätten wir also nur einen Beweis von der Verehrung der Waffen unter kriegerischen Nationen, wovon auch unter den abendländischen und nördlichen Völkern sich Anzeigen finden. Vorläufig merken wir jedoch auf die Hekate, und bringen damit gleich die Nachricht bei, daſs die in Ägypten ansäſsigen Karer an dem Isisfest zu Busiris sich mit ihren Schwertern die Stirne zerschnitten (Herodot. II, 61.). — Auch legt Älianus (H. A. XII, 30.) einem Zeus der Karer ausdrücklich ein Schwert bei, und was besonders zu bemerken ist, derselbe Autor erzählt uns, Zeus sey dorten deswegen Λαβρανδεύς genannt worden, weil er einen starken Regenguſs herniederzuschicken pflege. Hier fällt also schon der Jupiter mit dem Schwerte, mit dem Goldschwert in die Bedeutung des Jupiter Pluvius zurück; und es ist sichtbar die Idee des fruchtbaren Regens an das Bild des goldenen Schwertes geknüpft. Darüber läſst das Folgende keinen Zweifel übrig.

Beim Stephanus von Byzanz (in Μάσταυρα) lesen wir diese bemerkenswerthe Erzählung: „Mastaura ist eine Stadt in Lydien, von der Μᾶ genannt. Ma war in der Rhea Gefolge, welcher Zeus den Dionysos zu erziehen gab. Als nun Ma von der Here befragt ward, wessen das Kind sey, antwortete sie: des Ares. Daher heiſst auch Dionysos bei den Karern

Masaris (Μάσαρις.). Es heiſst aber auch die Rhea Ma, und bei den Lydiern ward ihr ein Stier geopfert, davon die Stadt benannt ward. Es flieſst aber ein Fluſs mitten durch die Stadt Chrysaoras (χρυσάορας) genannt." Wir haben in dieser Stelle offenbar Excerpte aus verschiedenen Historikern, vermuthlich auch aus dem alten Xanthos (cf. Fragg. p. 147. seq.). Wie viele Mühe sich die Landesbewohner Griechischer Zunge gaben, den vermuthlich ganz ausländischen Namen auf ihre Muttersprache zurückzuführen, sieht ein Jeder. Es wird auch wohl nunmehr noch weniger auffallen, wenn ich sage, daſs der Name Mastres, Mestres (d. i. Mithres — der Name hatte verschiedene Formen s. oben II, S. 204.) viel näher liegt, als jene Griechischen Etymologien. Doch ich mag hier so wenig, als ich im Vorhergehenden dazu Lust bezeigte (III, S. 251.) meine Schlüsse von bloſsen Namensähnlichkeiten abhängig machen. Wir haben das auch gar nicht nöthig. Die Verwandschaften mit Oberasiatischer Religion dringen sich doch von allen Seiten auf. Also Rhea sehen wir hier in die Geschichte des Bacchus verflochten, wir sehen Stieropfer ihr dargebracht, wir hören von einem Fluſs des goldenen Schwertes. Im Verfolg werden wir zu Athen das Messer bei dem mystischen Stieropfer ins Wasser werfen sehen. Also Zeus, der im goldenen Regen sich ergieſsend den Helden des Schwertes Perseus zeugt, der selber das Schwert führt als Jupiter Pluvius, dieser Zeus ist der Rhea befreun-

det, jener feuchten Göttermutter, der man den Stier schlachtet und deren heilige Stadt der Goldschwertfluſs bespület. Vergessen wir doch nicht, daſs wir auch unter den Phönicischen Potenzen einen Eröffner (Chusorus, II, S. 15.) kennen gelernt haben (4). Und nun werden wir auch an den Mestres (Mithras) denken, der den Stier würget, und

(4) Χουσωρός heiſst er mehrmals im Damascius (ap. Wolf. p. 260.), welches ἀνοιγεύς erklärt wird. Der Text des Philo beim Eusebius (I, 10 p. 35 P. Ev.) nennt, noch ähnlicher, einen Χρυσώρ, welcher kein anderer sey als Hephaestos (Vulcanus.). Dies hat Bochart (Geogr. sacr. p. 706.) aus dem Hebräischen gedeutet: Chores-ur, der Feuerkünstler. Ich weiſs nicht, wie er den Chusoros des Damascius genommen haben würde, wenn er diese Lesart gekannt hätte. Da im Verfolg denselben Phönicischen Gott Philo Διαμίχιον, nennt, welches nichts anders ist als Δία μύχιον, Jovem Penetralem, und da überhaupt so viele griechische Götternamen in dieser Phönicischen Kosmogonie des Philo vorkommen, so möchte vielleicht Χρυσάορος oder Χρυσάωρ der Name seyn, den dieser Gott im Text des Philo hatte, so daſs wir hier die griechische Übersetzung eines gleichbedeutenden Phönicischen Namens bei Sanchuniathon hätten. — Doch auch bei der entgegengesetzten Annahme behalten wir immer den Begriff eines Feuergottes und Regengottes, einer lösenden Potenz in der Höhe und in der Tiefe, eines Jupiter-Vulcanus, und der Führer des goldnen Schwertes war auch so gedacht.

an den Dschemschid, der mit goldenem Messer die Erde spaltet (II, S. 210.). Merken wir aber weiter auf, daſs die Erzieherin, des Bacchus Vater Ares nennt. Ares der streitbare mit dem Schwerte ist im Samothracischen System zugleich der groſse Eröffner und Besaamer, so wie bei den Karern und Lydiern der Kriegsmann Zeus mit Axt und Schwert. Das Alles hängt nun, wie wir hier urkundlich erfahren, mit einem symbolischen Stieropfer zusammen. Der Stierschlächter stellet den Zeus-Vulcanus oder den Ares-Mithras dar. Es ist der Stier des Jahres, dessen Schweif in einen Ährenbüschel ausgeht, d. h. der Stier der Fruchtbarkeit, der Erdstier. Wie aber der Jahreskreis zugleich das Bild der Zeiten und der Schöpfung ist, so wird nun im höheren Sinn auch jener Jahresstier zum Urstier, zum Bild der Materie; der ihn opfernde Gott zum Zertheiler derselben, zum ersten Eröffner (wie der Phönicische Chrysaor genennt wird), zum Absonderer des Chaos, und so wird denn auch das Goldschwert zu einem kosmogonischen Schwert; und wie nach dem Zendavesta alle Gewässer aus dem groſsen Weltstier entsprungen sind, so ströhmt denn auch an der Stadt der Rhea (der Flieſsenden) ein Goldschwertfluſs vorbei.

So wie die Materie gesondert ist, treten Erdgottheiten und Gottheiten des Himmels hervor. Der Erdstier mit dem Ährenschweif gehört der Ceres an, und wer anders

als Ceres wird denn jene Begleiterin der Rhea, die beim Byzantiner Stephanus auch Ma (Mutter) hieſs, wie jene? Doch dem sey wie ihm wolle. Mit der Ceres erzeuget Zeus der Vater jene Dioskuren von doppeltem Geschlecht: den Bacchus (den Attika als Dioskuros kennt) und die Proserpina, die in dritter Ordnung mit einander unter der Erde herrschen. Auch diese Geschlechtsfolge haben die Münzen von Mastaura und den Nachbarstädten, z. B. Mostene, aufbehalten. Auf den Kaisermünzen von Mastaura sehen wir bald eine weibliche Gestalt, den Spies in der einen Hand, Ähren in der andern, bald jene Erzieherin des Bacchus, d. h. eine weibliche Figur in einer Tunika mit einem Knaben auf dem Arm, bald einen Stier (Rasche T. III, 1, p. 358.).

Der Stierkampf und das Stieropfer galt auch dem Bacchus und der Proserpina, so gut wie ihren Ältern, den unterirrdischen Göttern sowohl, wie den Erdgottheiten und den himmlischen. Ich bleibe vorerst nur bei den Vorderasiatischen Gebräuchen stehen, bemerke aber zum Voraus, daſs wir im Homerischen Hymnus auf die Attische Ceresfeier, die Göttin mit dem goldenen Schwerte wieder finden werden, so wie den jährlichen Stierkampf in den Eleusinien.

Zu Nysa in Karien sollte, nach einer Sage, der auch der Sänger des oben genann-

ten Hymnus zu folgen scheint (s. Ruhnken. ad Homer. hymn. Cerer. vs. 17.) Proserpina vom Pluton geraubt worden seyn. Auf Münzen dieser Stadt (bei Spanheim ad Callim. h. in Cer. vs. 9.) und der Umgegend, zum Beispiel von Orthosia in Karien (bei Pellerin Rec. II, pl. 67, nr. 46.) ist die Entführungsscene abgebildet, wie denn in diesen Ländern der Dienst der Proserpina sehr verbreitet war; namentlich ward sie zu Sardes in Lydien hoch verehrt. Bei Nysa nun, in dem Flecken Acharaka zeigten die Einwohner den Plutonischen Hain, den Tempel des Ades und der Persephone und die Charonische Höhle. Hier war die Göttin zur Unterwelt hinabgeholt worden. Hier ward jährlich ein groſses Fest gefeiert und dabei ein Stieropfer eigner Art. Am Festtag zur Mittagszeit versammelten sich Jünglinge und Epheben aus dem Gymnasium; und auch nackt, wie zum Ringen, ergriffen sie den Opferstier und schlepppten ihn in jene Höhle. Dort ward er losgelassen. Kaum war er aber ein wenig fortgegangen, so fiel er todt zur Erde nieder (Strabo XIV, p. 640, p. 581 Tzsch.). Diese Scene ist auch auf Münzen dieser Stadt vorgestellt (bei Vaillant p. 145.). Ähnliche Gebräuche verrichteten die Karer bei dem Tempel des Poseidon Helikonios. Es waren uralte Gebräuche. Homeros erwähnt des Stieres schon „wenn ihn Jünglinge schleppen" (Iliad. XX, 403 ibiq. Heyne.). Es waren auch ganz allgemeine Gebräuche, in vielen Ländern üblich und in verschiedener immer sinnbildli-

cher Beziehung auf diese oder jene Gottheit. Im Homeros „freuet sich Poseidon der Jünglinge“ der Meeresgott freuet sich, daſs am Jahresfest der Sonnenstier sich zu ihm niederbeugt und, an seinem Altar fallend, zum Zeichen wird, wie der Frühlingsstier der Sonne in den Wassern untertaucht. Aus dem Meere kommen, aus dem Meere nähren sich die Sterne. Bei den Sikelern werden wir weiterhin an dem vom Sonnenhelden Hercules angeordneten Jahresfeste Stiere in den See versenkt sehen, da wo Proserpina mit Ades zur Unterwelt hinabgestiegen war. Vorjetzt bemerken wir noch einige Vorderasiatische Gebräuche aus diesem Dienst: Zu Cyzicus in Mysien, wo Proserpina unter dem Namen Κόρη σώτειρα (die Retterin) verehrt ward — sie hatte auch diese Stadt vom Zeus zum Brautschatz erhalten — geschah etwas Ähnliches. Es ward ihr an ihrem Jahresfest ein schwarzes Rind zum Opfer dargebracht (Appian. bell. Mithridat. cap. 75. Plutarchi Lucull. p. 497.). Auf den Münzen der Cyzicener ist daher der Kopf der Retterin Kora mit jener Inschrift und mit dem Ährenkranz gebildet und unter andern Attributen auch F a c k e l n mit Schlangen umwunden und endlich ein O c h s e oder ein O c h s e n k o p f (Eckhel D. N. V. II, p. 451.). Pellerin (Mel. II, 101 und Supplem. p. 73.) bringt Münzen von Tralles in Lydien bei, mit dem Bild der C e r e s auf einem Wagen, den zwei Stiere ziehen. Die Göttin hält in jeder Hand eine b r e n n e n d e F a c k e l. Auf Münzen von Amphipolis in Ma-

cedonien sieht man sie reitend auf einem Stiere, mit beiden Händen eine brennende Fachel haltend (Rasche II, 2, p. 483.). Auf Sicilischen Münzen (um dies gleich hierbei anzumerken) hat der Cereskopf mit dem Ährenkranz selber gar Stierhörner über den Schläfen (bei Paruta nr. 130, 149 und in Dorvillii Siculis II, pag. 280.). — Und hiebei wollen wir auch gleich den Satz niederlegen: daſs in der Religion der Ceres-Proserpina das Bild des Stieres und der Kuh in Bezug auf Sonne und Mond, auf Erde, Meer und Unterwelt in verschiedenen Verhältnissen vorkommt. Den Ährenstier haben wir so eben in Vorderasiatischen Mythen nachgewiesen, sowohl als Unterpfand des jährlichen Seegens, wie auch als Bewahrer der Keime aller materiellen Dinge. Er gehört dem Lichtreich an, sowohl von Anfang und überhaupt, als jährlich, er ist Lichtstier, Stier der Sonne, Kuh des Mondes. Daher ist es einerley, ob Fackeln in die Grube geworfen werden, wie die Argiver thaten, oder der Stier, wie die Einwohner von Nysa pflegten.

Hiermit hängen andere Vorstellungen zusammen: Es ist entweder ein widerstrebender Stier, ein Stier, der mit Gewalt gezogen wird (ἑλκόμενος), das ist der Stier des jungen Jahres unter jungen Händen (unter den Händen der Epheben wie zu Nysa), es ist der Frühlingsstier und daher der kampfrüstige stöſsige Stier (bos cornupeta); oder er ist willig und folgsam, er folgt der Hand der Alten,

die ihn am Ohre zum Altar führet, er steigt gern herab zur Grube des Pluto, wo ihn tellurische Dünste betäuben, oder er unterliegt den natürlichen Trieben. Ein Theil dieser Begriffe kann erst im Fortgang unserer Erörterung deutlich werden. Aus dem Bisherigen ergiebt es sich schon, daſs diese Vorstellungen in Festgebräuchen von Argolis und Kleinasien versinnlicht wurden.

Aber auch zu Ephesos, zu Athen und auf Kreta —, und dorten mit noch bedeutsamern Beziehungen, wovon hernach. Stierkämpfe waren zu Eleusis gebräuchlich bei den Mysterien. Dieselben hatten die Ephesier. Beides sagt uns Artemidoros in einer höchst merkwürdigen, aber meines Wissens nach von Niemand benutzten Stelle (Oneir. I, 8. p. 21 Reiff.), auf die wir eben dieswegen im Verfolg zurückkommen müssen. Kreta hatte ähnliche Gebräuche. Die Religion von Ephesus hing ungezweifelt in Vielem mit der von Kreta zusammen (Strabo XIV, p. 948 Almel.). Aber diesen Gebrauch hatten die Jonier wohl zunächst von Athen mitgebracht.

Eine Persephone eine würgende Perseïs aus dem Morgenland, aus dem Sonnenland, haben wir schon in Argolis und Vorderasien nachgewiesen, neben einem würgenden Sonnensohn, neben dem Verderber Perseus, eine Seegenbringerin und Retterin zugleich, neben dem Saatenpflanzer und Städtegründer Perseus-Eurymedon.

Nun könnten wir von Kariens Küste aus die Inseln hinaufblicken bis nach Thasos und Samothrake hin. Wir könnten dem Kasten der Ceres folgen, den die Priesterin Kleoboea von der Insel Paros nach Thasos gebracht hatte, so wie wir kurz zuvor dem Kasten des Perseus nach Seriphus gefolgt sind. Allein da wir jenen Weg um der Kabiren und auch der Kabirischen Ceres wegen schon einmal zurückgelegt haben, so wollen wir, um nichts wiederholen zu müssen, unsere Leser auf die Stellen in jenen Capiteln, die auf das Vorliegende Einfluſs haben, zur eignen Nachlese zurückweisen. Man lese also nach, was oben (II, p. 317 ff.) über den Gang und Charakter des Dienstes der Ceres Cabiria bemerkt worden ist. Nur das Eine tragen wir hier nach, daſs mit einer wenig veränderten Namensform die Insel Paros, von der Kleoboea ausgegangen war, ehemals Kabarnis hieſs, eine deutliche Spur des morgenländischen Cabirendienstes. Auch waren dorten Cerespriester Kabarni genannt. Ihr Ahnherr sollte der Ceres den Raub der Proserpina verrathen haben (Stephan. Byz. in Πάρος ibiq. Nicanor.). Oben haben wir die Pane als solche Anzeiger in der Geschichte der Isis gefunden, und weiterhin werden wir den Pan in Arkadien eben so finden. Jene Cerespriester, Καβάρνοι, konnten aber auch Κάθαρνοι (Reiniger) heiſsen, und sie hieſsen so, und zwar beides als Diener der Ceres, in welcher Beziehung der Besen genannt wird, den man zur Reinigung ihres Tempels brauchte (Pollux X, 28 ibiq.

Hemsterh. Hesych. II, p. 94, p. 101 ed. Alberti.). Der Mythus wollte wissen, Ceres habe die Nachkommen des Kabarnos aus Dankbarkeit für jenen Dienst zu ihren Priestern (ὀργεῶνας) geweiht. So hatte Antimachus in der Lyde gemeldet (s. Antimachi Colophonii Fragg. ed. Schellenberg nr. XXXVI, pag. 83 nach der wahrscheinlichen Emendation von Valesius.). Hier sind also Priester den Planetengöttern geweiht, sternenkräftige Priester von der Ceres zu ihrem Dienst bestellt; und so wie wir oben sieben mächtige Werkmeister in Argos dem Proetos und dem Perseus dienstbar sahen, so verrichten hier im alten Sternendienst die Priester der Ceres geheime Gebräuche. Pythagoras aber (ap. Porphyr. vit. pag. 42 ed. Kuster.) nannte die Planeten selber „die Hunde (d. i. die Diener) der Persephone“ Alle diese Vorstellungen waren ohne Zweifel in Kreta und Athen bekannt. Kreter hatten ja auch einst auf Paros gesessen (Steph. Byz. l. l.).

§. 32.

Hercules und Pasiphaë, oder Proserpina-Venus und der Ceresdienst im übrigen Peloponnes und in Boeotien.

Arkadien hatte auch seine Kisten mit Cerealischen Geheimnissen und jedes andere Griechische Land, das auf alte Religionen Anspruch machte. Derselbe Antimachus, des-

sen wir eben erwähnten, und andere noch weit ältere Dichter werden in der Hauptstelle des Pausanias (Arcad. 25.) wiederholt als Zeugen aufgeführt, wo es alte Symbole und Sagen dieses Kreises gilt. In der Thebaïde war die Ceres Erinnys (Ἐριννύς), d. h. die zornige Ceres vorgekommen, und hiemit eröfnet sich eine neue Bilderreihe, wodurch Ceres und Proserpina mit Poseidon und Pan in Verbindung gesetzt werden. Zur Erinnys war sie durch den Ersten geworden, der Letztere half ihre Rückkehr zur Heiterkeit des Olympus bewirken. Demeter, erzählten die Arkadier, suchte ihre Tochter. Poseidon verfolgt sie mit seiner Liebe, und da sie sich in ein Roſs verwandelt, so wählt er dieselbe Gestalt und beschläft sie. Darüber erzürnte die Göttin, aber als sie besänftigt war, badet sie sich im Flusse Ladon. Vom Zorn heiſst sie Erinnys, vom Baden Lusia. Als Erinnys trug sie im colossalen Bilde einen Kasten und eine Fackel. Die Frucht jener Liebe war eine geheimniſsvolle Tochter, deren Namen nur der Geweihte erfuhr, Despoena, und ein Wunderroſs, Arion, mit meerblauer Mähne, das den Herakles und noch den Adrastos im Thebanischen Kriege getragen hatte (Pausan. Arcad. cap. 25 coll. 37. vergl. Antimachi Reliqq. ed. Schellenberg p. 64 seqq.). Nach Antimachus war dieses Roſs von der Erde hervorgebracht. Bei diesem dunkelfarbigen Roſs neben der Cerestochter bemerken wir gleich, daſs Proserpina auch wieder λεύκιππος heiſst, weil sie aus dem Reich des Pluton zum

Zeus in den Olymp hinauf auf einem mit weissen Rossen bespannten Wagen gefahren war (Scholiast. Pindar. Olymp. VI, 161.). Es liegen in diesen Bildern die einfachsten Andeutungen der doppelten Natur, der tellurischen und siderischen, welche Ceres-Proserpina behauptet. — In der Cereshöhle zu Phigalea in Arkadien finden wir die Demeter gar mit einem Pferdekopf, mit Bildern von Schlangen und Thieren, einen Delphin in der einen Hand haltend, eine Schlange in der andern, und den übrigen Theil des Leibes in ein schwarzes enges Kleid eingehüllt. Daher diese Ceres die schwarze heifst (Pausan. Arcad. cap. 42.). Bei einer so gestalteten Mutter wird uns die furchtbare Tochter einfallen, jene Persephone mit den Thiergesichtern und vier Augen und Hörnern, welche Rhea-Ceres aus Zeus Umarmung hervorgebracht hatte (oben III, p. 315.) und hiermit verbinden wir eine dritte Nachricht von Arkadischen Tempelbildern: Ohnweit Akakesion hatte jene mysteriöse Despoena ihr Heiligthum. Am Eingang stand der Tempel der Artemis Hegemone (der Führerin) und deren eherne Bildsäule mit Fackeln in den Händen; dort sah man auch eine abgesonderte Halle mit Nischen, worin die Parcen und Zeus Moeragetes (der Parcenführer), auch Herakles, wie er dem Apollon den Dreifufs raubt, in erhabener Arbeit gebildet waren. Es folgte der Tempel der Despoena selbst. Hier war Ceres zu sehen, in

der rechten Hand eine Fackel, die linke auf die Despoena gelehnt. Diese letztere hielt einen Zepter, und legte die linke Hand an die auf ihren Knieen liegende Kiste. Neben dem Thron stand zur Seite der Ceres die Artemis mit einem Hirschfelle bekleidet und den Köcher auf der Schulter; in der einen Hand hatte sie eine Fackel, in der andern zwei grofse Schlangen; neben der Despoena stand der Titan Anytus, den die Exegeten den Pflegevater der Despoena nannten (Pausan. Arcad. cap. 37.).

Über den Sinn dieser Sagen und Bilder habe ich mich schon oben (II, S. 387. f.) im Allgemeinen erklärt. Je charakteristischer sie aber sind, und je älter, dem Herodotus zufolge, der ganze Ceresdienst der Arkadier war, desto mehr müssen wir jetzt im Zusammenhang seiner Erörterung darauf achten. Auch hat selbst die Kunst diese Mythenklasse nicht verschmäht, sondern, nach ihrer Weise mit Abscheidung des Widerlichen, ihn mit Liebe gebildet. Noch haben wir ein Überbleibsel dieser Bemühung. Es ist der schöne Amethyst unter den Stoschischen Gemmen, den uns Schlichtegroll im 1ten Band der Auswahl aus dieser Sammlung (nr. 37.) mitgetheilt und erläutert hat. Dieser geschnittene Stein zeigt uns Ceres, wie sie mit der Sichel in der einen Hand ruhig vor sich hinblickend ein sich bäumendes Rofs führt, unter dessen Füfsen sich eine Schlange krümmt. Hier haben wir das verschönte

Bild einer Ceres-Erinnys. Wir sollen dabei an die zornige Göttin denken, wie ihr das Kind der Gewalt, das schwarze Meerroſs nachfolgt, an die schwarze, traurende Ceres, oder doch an die zornig und traurig gewesene.

Es waren, wie bemerkt, tellurische Begebenheiten dadurch angedeutet. Vergessen wir aber nicht, daſs sie mit dem Ackerbau in Verbindung gebracht wurden. Das Klagefest und Saatfest der Thesmophorien war ja bei den Arkadern in seiner alten Bedeutung erhalten worden. Vielleicht war von dorther mit den ältesten Colonien auch die schwarze Proserpina (furva) nach Rom gekommen. Wie dem auch sey; Ihr wurden nach den Sibyllinischen Büchern zu Rom Spiele gefeiert und Opfer dargebracht (Censorinus de die natal. cap. 17. pag. 80 ed. Lindenbrog.). Die agrarische Bedeutung des Zorns der Ceres über den Poseidon läſst sich schon nach dem Obigen nicht verkennen, wo von dem Sicheleiland der Ceres die Rede war (IV, Cap. 3. §. 30. p. 32 f.). Aber auch die alte Religion von Argolis enthält Spuren davon. Dort verehrten die Leute den Poseidon Phytalmios. Diesen Namen führte auch Helios, auch Zeus (s. Fragmentum Lexici graeci Monacensis mscr. nr. 263 und Hesych II, p. 1532.). Poseidon hieſs aber dorten in einer eignen Bedeutung so. Er hatte vorher durch Meerwasser die Saamen und die Wurzeln der Gewächse verderbt. Endlich lieſs er sich versöhnen, zog das Meerwasser zurück, und nun

weihete das dankbare Volk dem Gott unter dem Namen Φυτάλμιος einen Tempel. Dies wäre ein das Gedeihen der Früchte befördernder Poseidon (s. Hesych. l. l. und in φυταλίμοις); — aber Manche wollten dabei auch neben den Pflanzen an das Meerwasser (ἅλμη) gedacht wissen (Plutarch. Sympos. VIII, 8.). — Jetzt, nachdem der wilden Meerfluth der Boden abgewonnen war, konnte Ackerbau und bürgerliche Ordnung gedeihen. Daher hatte auch Ceres-Thesmophoros (die gesetzgebende Ceres) neben jenem Tempel des besänftigten Neptunus ihr Heiligthum (Pausan. Corinth cap. 31.). — So deutet sich also das wilde, schwarze Meerroſs neben der Sichel in der trauernden Ceres Hand von selber. Es ist die Geschichte des vaterländischen Bodens, die die alten Völker in Mythen, Bildern und Festen niederlegen. Es sind aber auch zugleich alte astronomische Erinnerungen. Mit den Mondsphasen wechseln die Erscheinungen der Erde und des Meeres. Auch auf das Pflanzenreich übet dieser leuchtende Gefährte der Erde seine Gewalt. Es steht daher das weisse Roſs des Mondes mit dem blauen Roſs der Fluthen und der Erde in einem sichtbaren Verhältniſs; und wie der Ceres Tochter, als Despoena, des Meerroſses Schwester ist, so hat sie als Persephone weisse Mondsroſse an ihrem Wagen.

Auch der Name Despoena, der Herrscherin, führt uns in einen neuen Ideenkreis, zumal wenn wir bedenken, daſs gera-

de auch in Arkadien, im Tempel der Eleusinischen Ceres, Namen vorkommen, die etwas Ähnliches zu bezeichnen scheinen: Dorten bei den Pheneaten, wo im Tempel der heilige Stein (πέτρωμα) war, worin alte Schrift aufbewahrt wurde, dorten verwahrte man auch die Maske der Ceres-Cidaria (Κιδαρίας Pausan. Arcad. XV, 1.). Dieselben Arkadier hatten einen Tanz Κίδαρις (Athenaeus XIV. p. 290 Schw.). Beide Namen stammten ohne Zweifel aus der Fremde her, und wenn mit dem Worte Κίδαρις im Persischen ein königlicher Kopfschmuck bezeichnet wird, wovon etwa die Arkadier jenen Beinamen ihrer Ceres, gewählt hatten, so hätten wir wieder eine Königliche Ceres, eine Herrscherin Ceres, eine Himmelskönigin ohne Zweifel; so wie Proserpina ihre Tochter als Despoena eine furchtbare Herrscherin in der Tiefe war.

Die schwarze Ceres sitzt auch in der tiefen Höhle (σπήλαιον.). Aus Unmuth über den Raub der Tochter Persephone und über den Poseidon hatte sie sich im Schlunde bei Phigaiea verborgen, als Pan sie entdeckte. Er zeigt es dem Zeus an: dieser schickte sofort die Moeren (die Parcen) ab, deren Bitten sie nachgibt, sich besänftigen läſst, und die Erde wieder mit ihren Gaben erfreuet. Diese Begebenheit sollte das abentheuerliche Bild mit dem Pferdekopf, mit den Schlangen, mit der Taube und mit dem Delphin im Gedächtniſs erhalten (Pausan. Arcad. cap.

42.). — Wir sagen vielmehr, das war die Ausdeutung, die der gemeine Mann sich von dem Bilde gab. — Wie Pan, der Verräther, so ist auch Ceres-Isis am Himmel nicht minder als in der tiefen Erde einheimisch. Hier herrscht sie über die Schatten, dorten wandelt sie als Isis Luna ihre Bahn. In Arkadien aber befinden wir uns mitten unter alten Mondsdienern und von diesem Verkehr des Pan mit dem Monde wird uns sofort der Arkadische Mythus näher unterrichten. Jene Ceresgrotte bei Phigalea ist eine Wintergrotte, ein Bild des winterlichen Dunkels, aus dem Zeus der Parcenführer die Demeter herausruft, so wie wir oben die Venus Apaturos den Sonnenherakles in die Grotte von Phanagoria verbergen sehen, bis er der Giganten, der Erdkräfte, Meister ward.

Nach Theodorus (ap. Sholiastt. Aristoph. Nub. vs. 397. ad Apollonii IV. 264. seq.) war der Mond kurz vor der Schlacht des Herakles mit den Giganten in Arkadien erschienen. Absichtlich habe ich diesen Mythus mit den nächstvorherigen Vorderasiatischen zusammengestellt. Nach meiner ganzen Ansicht der Herakleen erkenne ich auch hierin nur den fabelhaften Ausdruck alter astronomischer Wahrnehmungen über das Sonnen- und Mondsjahr, und in diesem Sinn betrachte ich auch den mythischen Ruhm der Arkadier, vor dem Mond schon gewesen zu seyn. Bekanntlich hat diese Sage von den Arkadiern, als προσέληνοι, zwei neue-

re gelehrte Untersuchungen veranlaſst (s. Heynii Opuscc. acadd. II, p 337. seq. und Larcher Chronologie pag. 223 seqq.) worin sehr verschiedene Ansichten zusammengestellt sind. Zu unserm Zweck halten wir vorerst den Satz des gelehrten Strabo fest (VIII, p. 595.) daſs die Arkadier zu den ältesten Stämmen der Griechen gehörten, und tragen aus dem neuerlich erschienenen inhaltsreichen Buch des Johannes Lydus (de mensib. p. 78.) die Notiz nach, daſs Isis in der Ägyptischen Sprache die Alte bezeichne, das ist, der Mond. (Παλαιὰ — τουτ' ἔστιν ἡ σελήνη.). Mag es mit dieser Namenserklärung seyn wie es will; — als alte Frau erscheint unsere Isis-Ceres im Homerischen Mythus (vs. 101.) und auch in ihrem Tempel zu Hermione haben wir alte Frauen ausgezeichnet bemerkt.

In diesem Mondslande ward auch eine Mondshöhle gezeigt. Sie sollte in jene Vorzeit gehören, als Höhlen die Stelle der Tempel vertraten. Sie war der Selene, dem Monde, und dem Lycaeischen Pan gewidmet (Porphyr. de antro Nymph. cap. 20, p. 19. ed. Goens vergl. Quint. Calab. X, 126. seqq. Schol. Apollon. IV, 56.). — Damit ward ein neuer Mythus verbunden: Pan, der Gott von Arkadien, hatte einst, in die Gestalt eines schneeweiſsen Widders herhüllt, die Luna in einen Wald gelockt, und nachdem er seine gewöhnliche Gestalt wieder angenommen, ihrer Liebe genossen. Diesen Mythus

berührt Virgilius (Georg. III, 391 ff.) dessen Führer Nikander war (s. Macrob. V. 22 und die alten Interpreten zu jener Stelle des Virgil.). Wie wir zunächst vorher an die Isis-Luna von Ägypten erinnert wurden, so müssen wir auch hier nur an den Ägyptischen Pan gedenken. Es ist ein Pan aus dem Ammonslande und Jupiter-Ammon ist sein Milchbruder (III, 252.). Auch ist Hermes sein Vater, dessen heiliges Thier der Widder ist. So konnte also auch er die Hülle des Widders wählen. Es ist der Pan von Chemmis oder Panopolis, der Pan im Zustande der Erection, wie er sich gegen die Luna hinwendet; So sah man ihn dort im Bilde (oben III, 248). — Also ganz wie sein Vater Hermes Ithyphallicus, der sich in gleichem Zustande der Proserpina (wie die Urkunde sagt. Cic. d. N. D. III, 22.) oder, was einerlei ist, der Isis-Luna zuwendet. Das waren die ältesten Bildwerke der Pelasger gewesen (Herodot. II, 51.) und die beiden Mythen von Hermes und Proserpina, von Pan und Luna (5) waren nur die Bildersprache dafür, in Worten

(5) Wozu noch ein dritter kommt, der aus derselben Quelle geflossen, und zugleich den Beweis liefert, daſs wir berechtigt waren die Geschichte vom Pan und Luna in die Ceresfabel hereinzuziehen. Er lautet kürzlich so: Einst schnitt Zeus einem Widder die Testikeln aus, und warf sie der Daeo (der Ceres) mitten in den Schoos. (s. Clement. Alex. Cohort. p. 13 ed. Potter.).

abgefaſst. Bildwerk und Fabel wollen nichts anders sagen, als daſs die Sonne den Mond und dadurch die Erde befruchtet. In dem die Luna verlockenden Panswidder von Arkadien haben wir die Sonne, die im Frühlingszeichen des Widders den Mond befruchtet, und durch ihn auch der Erde neue Keime mittheilt. Auch die Monds- und Panshöhle Arkadiens ist eine Höhle des Winters, aus der der schneeweiſse Widder, oder der Pan mit der Fackel, der leuchtende Pan hervortretend, das neue Jahreslicht über Himmel und Erde verbreitet.

Hier in Arkadien wird Luna vom weissen Sonnen-Widder verlockt und getäuscht. Bald werden wir die leuchtende Mondsfrau Pasiphaë Persephassa (Proserpina) als Kuh den Sonnenstier locken und verführen sehen.

Auch feierten die Arkadier zu Megalopolis Mysterien der sogenannten groſsen Göttinnen, deren Tempel den Männern nur Einmal jährlich geöffnet ward. Demeter und Kore Soteira (die Retterin) waren diese groſse Göttinnen (Pausan. Arcad. 31. init.). Das letzte gilt auch von den groſsen Göttinnen der Messenier, nach Pausanias Versicherung (IV, cap. 1 und 2.). Dort verwahrte man auf Blei geschriebene Charaktere dieser Götterlehre in einer ehernen Urne und vergrub sie in dem Berge Ithome, als der Krieg gegen die Spartaner jenen unglücklichen Aus-

gang nahm. Die ganze Geschichte dieser Unterpfänder alter Religionen verdient bei dem genannten Hauptschriftsteller selbst nachgelesen zu werden (Messen. cap. 20, §. 2, cap. 26, 5, 6. cap. 27, 2. 4.). Jene Religion sollte Kaukon, ein alter Priester, von Eleusis her dorthin gebracht haben (vergl. oben II, p. 320 f.).

Auch die Spartaner hatten einen Dienst der Ceres-Eleusinia. Ihr Tempel stand nicht weit vom Gipfel des Taygetus. Hier sollte Herakles sich eine Wunde von Asklepios haben heilen lassen. Auch stand ein Schnitzbild des Orpheus darin, das die Pelasger sollten gesetzt haben (Pausan. Lacon. cap. 20 cf. 19.). Also auch hier wieder Überbleibsel alter priesterlicher Bildersprache und Lehre. Auch hierher sollte die Verpflanzung von Eleusis aus geschehen seyn. In diesem Sinne redet der Daduch Kallias noch bei Xenophon (Hist. gr. VI, 3, 5.), wo die Stammhelden der Laconier Herakles und die Dioskuren als Lehrlinge des Attischen Heros Triptolemos aufgeführt werden. In dem Städtchen Helos in Laconien, das Helios (Ἕλιος) der jüngste Sohn des Perseus erbaut haben sollte, ward das Schnitzbild der Persephone an gewissen Tagen in das Eleusinium gebracht (Pausan. Lacon. cap. 20.). Also ein Sohn des Perseus, ein Sonnensohn, baut eine Stadt, deren Bürger die Persephone von Eleusis hoch verehren. Aufmerksamkeit verdient auch die Umgebung, in der auf dem Altar zu Amyklae Ceres und Proserpina vorgestellt

waren. Dort sah man Biris (vielleicht Iris), Amphitrite und Poseidon abgebildet, ingleichen Zeus und Hermes, ferner Dionysos, Semele und Ino; Auf dem Altare aber Demeter, Kore und Pluton und über ihnen die Moeren und Horen und mit ihnen Aphrodite, Athene und Artemis. Sie bringen den Hyakinthos gen Himmel und seine Schwester Polyboea, die als Jungfrau gestorben war (Pausan. Lacon. 19. 4.). Merken wir doch gleich hier auf diese sehr alten Bildwerke, die uns Ceres-Proserpina in dieser Vereinigung zeigen, und zugleich das Zurückführungsgeschäft, wobei wir neben den Horen und Parcen auch Venus, Minerva und Diana hülfreich erblicken. Solche Hinweisungen können dazu dienen, dafs es minder auffalle und nicht für eine späte Vorstellung gehalten werde, wenn weiterhin aus Schriftstellern späterer Zeit dargethan wird, dafs Venus, Minerva, Diana, Ceres und Proserpina sich in Eine Gottheit auflösen, die die Seelen in das Leben und aus dem Leben führet. Gleich wollen wir auch die Ceres-Catagusa (die Zurückführerin) bemerken, d. i. die Ceres, die in den bestimmten Jahreszeiten ihre Tochter Proserpina wieder in den Himmel führet. So sehen wir sie mit den Ähren in der Hand auf einer Münze des Antoninus Pius (bei Millin Galerie mythologique tab. XLIX. nr. 340.). Sie hat ihre Hand auf ihre Tochter Proserpina gelegt, (gerade wie in jenem Arkadischen Tempelbilde.). — Letztere ist durch einen Granatapfel kenntlich gemacht.

In der Landschaft Achaja verehrten die Leute eine Ceres-Mysia. Ein Argiver dieses Namens sollte sie gebracht haben. Wieder eine Feyer, die an den Hergang bei den Thesmophorien und Eleusinien und an Ägyptischen Ursprung erinnert: Bei dem siebentägigen Fest in einem heiligen Hain dürfen die Männer nicht über den dritten Tag gegenwärtig bleiben. Von da an verrichten die Frauen allein nächtliche Gebräuche; und wenn die Männer hernach wieder kommen, werden sie mit Spottreden empfangen (Pausan. Achaica. cap. 27.). Das geschah bei Pellene. Zu Sicyon feierten Männer und Frauen auch abgesondert das Fest der Ceres Vorsteherin (προστασίας) und der Kore (Ibid. Corinth. cap. 11, 3.).

Über den Ceresdienst von Boeotien habe ich im Vorhergehenden das Nöthige bemerkt. Dorten gedachte ich auch der Volkssage von Mykalessos, die den Herakles selbst zum Küster der Ceres machte (II, 247.), auch wurde der Ursprung von Samothrake her, und der schauerliche, geheimnißvolle Geist bemerklich gemacht, der diese Religion gerade dorten umschwebte (II, S. 320 f.). In diesem Geist war auch ein Gebrauch in den dortigen Tempeln gedacht, den wir nach dem Bisherigen wohl verstehen werden, ohne zu gezwungenen Erklärungen oder gar zu kritischen Conjecturen Zuflucht nehmen zu müssen: Plutarchus (de Isid. p. 378 E.) bemerkt die Übereinstimmung mehrerer Grie-

chischer Feste mit Ägyptischen, und erzählt dabei, die Boeotier feyerten im Monat Damatrios (im Ägyptischen Athyr) ein Ceresfest, das sie wegen der Trauer der Demeter über den Hinabgang ihrer Tochter das Fest des Verdrusses (ἐπαχθῆ) nannten. Es war die Achäische Ceres. Hierbei kommen die Worte vor: Καὶ Βοιωτοὶ τὰ τῆς Ἀχαιᾶς μέγαρα κινοῦσιν „und die Boeotier erschüttern die Tempel der Achaeerin.“ Hier dachte Squire an kleine Tempelchen, die man am Fest herumgetragen habe. Toup änderte οἰκοῦσιν „sie wohnen in den Tempeln“ Spanheim corrigirte μεγαλάρτια „das Fest der grofsen Brode“ weil Athenäus von einem Ceresfeste dieses Namens bei den Deliern spricht. Dabei erinnert er an die Schaubrode und an das Fest der grofsen Brode bei den Israëliten (Levitic. XXXIII, 17.). Wyttenbach hat sich so wenig dadurch als durch die Lesart einer Handschrift (κονοῦσιν, „sie bestreuen den Tempel mit Staub“) bestimmen lassen, von der Lesart des Textes abzugehen. Ich mufs diese Behutsamkeit sehr billigen. Denn, um nicht einmal zu fragen, ob auch κινεῖν von der Feier eines Festes gebraucht werde, so wird ja erstens hier eine Parallele mit Ägyptischen Gebräuchen gezogen. Nun kennen wir aber die Tithrambo als zürnende Isis und die danach gebildete Ceres Erinnys. Sodann beschreibt uns Pausanias (IX, 25.) gerade die Boeotische Ceres als eine sehr furchtbare Göttin, von deren Gebräuchen er mit grofser Scheu redet. Weiter heifst das Fest ja bestimmt ein Fest des

STADTBIBLIOTHEK AUGSBURG

Verdrusses (wenn gleich Ceres selbst nicht vom Verdruſs, ἄχος, den Namen Ἀχαιὰ hatte, wie Spanheim den Grammatikern nachschreibt), des Verdruſses über den Hinabgang der Tochter. Dieser Raub, wie der Zorn darüber, waren tellurische Begebenheiten, gerade so wie der Grimm der von Poseidon, dem Erderschütterer, beschlafenen Mutter. Auch Pluton fährt mit der geraubten Proserpina durch die Tiefen der Gewässer (Homeri Hymn. Cer. 38; Orph. Argonaut. 1192.). — Wann die Tochter hinabgerissen wird, verfinstert sich Ceres die Mutter, sie wird zur Erinnys und es bewegen sich die Gründe der Erde. Bedenken wir nun, wie in den Mysterien die Göttergeschichten durch Dramen versinnlicht wurden, so wird es wohl nicht unglaublich dünken, daſs die Boeotischen Priester an dem Jahresfest des Schreckens auch Mittel gefunden haben, die Souterrains des Cerestempels, die unterirdischen Capellen (das sind aber μέγαρα s. oben III, S. 57.) wie durch ein Erdbeben zu erschüttern. Und so hätten wir hier einen charakteristischen Zug mehr in Betreff der Anstalten, wodurch die alte Welt auf den sinnlichen Menschen im Götterdienst zu wirken suchte, womit der Leser diese kritische Abschweifung rechtfertigen mag.

Aber auch jetzt kann ich ihn noch nicht ganz entlassen. Noch eine Strecke Weges möge er mir durch die Dornen der Kritik folgen, damit wir zum Begriff der Pasiphaë gelangen, welcher hoffentlich uns die Proserpina von einer neuen Seite zeigen wird.

Pasiphaë — wir haben sie oben schon als Frau des Minos von Kreta genannt. Sie war ja der Perseïden eine, Tochter der Sonne und der Perseïs (Apollodor. III, 1, 2. Pausan. V, 25.). Ihr Mythus ist sehr alt. Der Logograph Pherecydes hatte ihn ausführlich erzählt (s. das Schriftstellerverzeichniſs bei Fischer ad Palaephat. II, p. 21 seq.). — Es ist auch ein weitgreifender Mythus, und wenn wir seine Verzweigungen in die Religionen und Heldengeschichten fast aller Griechischen Stämme erwägen, so können wir das von ihm gebräuchliche Attische Sprichwort („des Daedalus Schande verlautet durch alle Lande" ἐν παντὶ μύϑῳ καὶ τὸ Δαιδάλου μῦσος Suidas I, p. 752 Kust. Zenob. Proverb. IV. 6.) in einem etwas anderen, aber doch in vollem Sinn auf diese fruchtbare Fabel anwenden. Je bekannter sie aber ist, desto weniger haben wir nöthig sie ausführlich vorzutragen, und es kann also beim Apollodorus (III, 1, 3, seq. und bei Hygin. fab. 40, p. 102 seqq. ibiq. laudd. ab Interprett.) selber nachgelesen werden, wie einst Minos von Kreta den aus dem Meer entsprungenen und dem Neptunus geweihten Stier nicht opfern wollen, wie dieses Thier darauf in der vom beleidigten Gott gesendeten Wuth dem Lande groſsen Schaden that, bis Hercules es bändigte, wie aber der noch immer nicht versöhnte Gott oder die beleidigte Venus die eigne Frau des Minos mit der unnatürlichen Liebe zu einem Stier der Heerde heimsuchte, wozu der Attische Tausendkünstler Daedalos durch

seinen Erfindungsgeist förderlich wird; wie darauf der Minotaurus gebohren wird, dem die Attische Jugend im Labyrinth als Opfer fällt, bis endlich im Theseus ein Erretter aufsteht. Aber auf den Namen der buhlerischen Königin müssen wir gleich aufmerksam machen, und dann einige Charakterzüge anfügen, wodurch sie an ihre rechte Stelle gesetzt wird, d. h. unter die zauberischen Mondfrauen ihres Stammes, unter die Sonnenkinder von Kolchis.

Der Name Πάσιφάη kommt auch in der andern Form vor, Πασιφάεσσα, und Πασιφαής heiſst im Orphischen Hymnus (VIII [7], 14) der Helios; auch wird ebendaselbst (XXXVI) der Diana dieses Epitheton beigelegt. Πασιφανής und Πασιφαής, d. i. Allen sichtbar, heiſst auch der volle Mond im Gedicht des Maximus (vs. 146.). Aber auch andere Wendungen geben die Schriftsteller diesem Namen, die freilich sich sämmtlich auf Einen Grundbegriff zurückführen lassen. So erklärt ihn z. B. Plutarchus (Agid. et Cleomen. p. 799 B.) vom Orakelgeben und Offenbaren (πᾶσιν φαίνειν τὰ μαντεῖα); und was nicht minder bemerkenswerth ist, als Attribut der Venus soll er die allgemeine Versuchung durch die Liebe (ἡ πᾶσιν ἐπαφιεῖσα τὴν ἡδονήν Joh. Lydus de mens. p. 89.) bezeichnen.

Diese Worterklärungen selber mögen auf ihrem Werthe beruhen, aber eine jede hat erweislich doch das Verdienst, einen Grund-

begriff alter Naturgottheiten richtig aufgefaſst zu haben.

Alle diese Begriffe sind nun auch auf die Pasiphaë des Minos übergetragen. Sie heiſst der Sonne Tochter und unsterblich (Antonin. Lib. 41 p. 278 Verh.). Aber sie war auch eine Hexe, wie alle Frauen ihres Stammes. Sie hat den Minos bezaubert, so daſs er in den Umarmungen seiner Beischläferinnen Schlangen und anderes Ungeziefer ausschüttet. Erst Procris, die von der Aurora getäuschte Gattin des Atheners Cephalus, muſs nach Kreta kommen mit einem Heiltrank, aus der Circaeïschen Wurzel bereitet, damit der König zeugungsfähig werde, und der Procris selbst oder der Pasiphaë beiwohnen könne (Apollodor. III, 15, Antonin. l. l.); für welche Hülfe Procris vom Minos den Alles erhaschenden Hund und den Alles treffenden Pfeil empfängt, der ihr die Liebe ihres Gatten wiedergewinnt, bis dieser sie unvorsichtiger Weise mit derselben Waffe tödtet (Ibid.).

Ich verspare alle Bemerkungen über diese Mythenreihe, bis wir im alten Tempeldienst der Laconier, Thessalier und Boeotier noch andere Pasiphaën kennen gelernt haben werden. Davon muſs sofort die Rede seyn. Unter dem Namen Pasiphaë verehrten die Laconier ein weibliches Wesen, wovon sie gar verschiedenen Bescheid gaben. Bald sollte es Priamus Tochter Kassandra seyn, bald Tochter des Amyclas, Daphne, Apollons sprö-

de Geliebte, bald der Atlantiden eine, die den Ammon gebohren habe (Plutarch in Agid. et Cleom. pag. 799 B.). Welchen Ursprung man ihr gab, immer war und blieb sie eine Orakelgeberin. Von diesem Amte wurde auch, wie zuvor bemerkt, ihr Namen hergeleitet. Zwar wird er in nächster Beziehung auf die erste Genealogie angegeben, doch sieht ein Jeder, daſs auch in der Geliebten des Apollon, so wie in der Plejade (oder was Eins ist Atlantide), dieser Begriff angedeutet ist. Doch dem sey, wie ihm wolle. Ihr Heiligthum war ein Orakel, und zum Beweis, wie viel darauf gehalten ward, es wurde selbst von Staats wegen befragt. Die Lacedämonischen Magistratspersonen suchten durch Träume (durch Incubation) im Tempel der Pasiphaë (6) die Hülfsmittel für das gemeine Wohl zu erfahren (Cic. de Divinat. I, cap. 43.). In der Hauptstelle des Pausanias hören wir das Nähere über diesen Orakelort: Auf dem Wege nach Thalamae in La-

(6) Alle bisher bekannte Handschriften haben hier Pasithea; eine gelehrte Variante, deren Urheber bei der Göttin, die im Schlaf orakelt, an die Grazie Pasithea dachte, die Juno dem Schlafgott vermählen will (Iliad. XIV, 269.). Dennoch hatte Lambinus vollkommen recht aus Plutarchus (l. l.) und Tertullianus (de anima, 46.) Pasiphaae zu emendiren. Das kann ich jetzt urkundlich aus dem vor mir liegenden noch nicht gebrauchten Uffenbachischen Codex versichern, der Pasiphaae hat.

conien steht ein Tempel der Ino, in welchem die gewünschten Offenbarungen in Träumen gegeben werden. Auf dem offenen Vorplatz des Tempels findet man eherne Bildsäulen der Pasiphaë (7) und des Helios. Daneben fliefst aus der Quelle Selene ein Bach von angenehmen trinkbarem Wasser. Es wird dabei bemerkt, die Pasiphaë sey eine fremde Gottheit der Thalamier (Pausan. Lacon cap. 26 init.). Da hier Ino die Orakelgeberin genannt wird, die bei Cicero und Plutarch ausdrücklich Pasiphaë, selbst ist, so ergiebt es sich von selber, dafs sie dieses Geschäft gemeinschaftlich hatten, oder vielmehr, dafs Ino und Pasiphaë, im Grunde Ein Wesen, nur durch populäre Ansicht und im Volksdienst getrennt waren. So haben wir also eine weissagende Gottheit Pasiphaë unter den Laconiern, aber eine Gottheit aus der Fremde.

In Thessalien findet sich unter diesem Namen eine Venus und Proserpina. Ihr huldigt Herakles, wie er auch zuerst in Sicilien der Persephone geopfert hatte. Beidesmal ist es der Rindertreiber Herakles. Dort und hier hat er die Geryonsrinder. In Sicilien senkt er einige davon in den See hinab, in

(7) Wenn gleich, wie wir nun wissen, auch Venus Pasiphaë hiefs, so hätte der neueste Herausgeber des Pausanias doch das hier so seltsame παφίη mit πασιφάη vertauschen sollen, wie schon Sylburg, Camerar und Meursius vorgeschlagen hatten.

Thessalien lockt und schmeidigt Pasiphaë sie — die wildgewordenen Rinder — durch ihre Liebeslust. Auf Kreta mufs Herakles auch mit dem wilden Meerstier ringen, den Pasiphaë (die buhlerische Kuh) nachher gar leicht durch ihre Liebesbrunst bändigt.

Absichtlich stelle ich diese ungesuchten Parallelen voran, auch mufs ich ausdrücklich zuvor nochmals an die unter den Männerhänden widerstrebenden und unter den Handen der Frauen (der alten Frauen wie Isis - Ceres als Mond die alte ist) sanften und lenksamen Stiere an dem Opferfestaufzug zu Hermione erinnern — deswegen, weil für das zunächst folgende ein Schriftsteller unser Gewährsmann ist, der einen falschen Namen trägt. Es ist der sogenannte Aristoteles in der Sammlung von den wunderbaren Geschichten. Obwohl grofse Kritiker diesen Autor für ganz unverwerflich und relativ alt erklärt haben, so kann ich mir es doch gern gefallen lassen, wenigstens hier, wenn er für noch später gelten soll, wofür neuerlich gestimmt worden (Fabricii Bibl. gr. III, p. 246 seq. ibiq. Harles.). Darum werden die Nachrichten bei ihm doch als authentisch und alt erkannt werden müssen, die, wie hier der Fall ist, durch die innere Einstimmung mit uralten Vorstellungsarten sich selbst als uralt ankündigen.

Bei Hypata im Lande der Aenianen, in Thessalien, berichtet jener Autor (mirabil.

auscult. cap. 145 p. 294 Beckm.) habe sich eine Säule mit alter Schrift gefunden. Die Einwohner, weil sie dieselbe nicht lesen konnten, sendeten einige der Ihrigen nach Athen, um sie entziffern zu lassen. Als diese durch Boeotien reisen, erfahren sie, dafs im Tempel des Ismenischen Apollon eine ähnliche Inschrift sich befinde, auch andere Aufschriften auf Weihgeschenken, mit ähnlichen Charakteren. Dadurch wurden sie in den Stand gesetzt, die Inschrift zu enträthseln, die darauf mitgetheilt wird.

Leider hat die Zeit durch viele Corruptionen ein neues Räthsel daraus gemacht. Doch sind glücklicher Weise die ersten Verse, worauf es hier besonders ankommt, verständlich genug, auch nicht so verdorben, als man sich überredet hat. Sie besagen: Herakles habe der Kythere Persephassa (Κυθήρᾳ Περσεφαάσσᾳ) ein Heiligthum gegründet, als er die Heerde (die Rinder des Geryon) nach Erythia oder von daher getrieben hatte, die durch Liebeslust (πόθῳ) gebändigt habe die Göttin Pasiphaëssa (Πασιφάεσσα θέα.). Dieser Sinn tritt aus den drei ersten Versen noch klar genug hervor, wovon der dritte, für uns wichtige, besonders wohl erhalten ist. In den folgenden ist von einem Denk- oder Grabmahl die Rede, das an derselben Stelle theuren Personen errichtet worden sey, um davon nicht mehr als das Allgemeinste zu sagen.

Was nun die drei ersten Verse betrift, so halten wir vorerst den schon zum öftern angedeuteten Satz fest, der im Verfolg noch deutlicher werden wird, daſs Proserpina in den alten Religionen häufig zur Venus wurde, und bemerken zweitens, daſs Venus ausdrücklich unter dem Namen Πασιφάη (Pasiphaë) vorkam (s. oben L y d u s de mens. p. 89.). Hiermit können wir unwidersprechlich beweisen, daſs alle Gelehrte, die bis jetzt diese Inschrift behandelt, im Hauptpunkt und folglich in der Erklärung des Totalsinnes geirret haben.

Die Änderung des Salmasius im ersten Verse: Κυθήρας Φερσεφαάσσης, d. i. der Tochter der Venus der Proserpina, ist noch die gelindeste. Richtig hat er auch geahnet, daſs im dritten Vers dieselbe Gottheit gemeint sey, wie im ersten. Daſs er aber Πασσιφάεσσα θεά in Φερσεφάεσσα umänderte, war ein Fehlgriff. Persephassa und Pasiphassa (Pasiphaë) ist im Begriff einerlei. Noch gewaltsamer ging Isaak Vossius (ad Pomp. Melam. p. 810 ed. Gronov.) mit der Stelle um. Er schrieb, weil er Persephassa als Prädicat der Venus nicht erklären konnte, im ersten Vers ohne Weiteres Κούρᾳ Περσεφαάσσᾳ, und verstand darunter die Tochter des Molossischen Königs Aidoneus, Proserpina. Im dritten Vers verstand er unter der Pasiphaessa eine Nymphe Pasiphaë zu Hercules Zeit, und legte das Folgende ἐδάμασσε πόθῳ so aus: sie habe sich Geryons Rinder z u g e e i g n e t, so daſs πόθω blos

die Habsucht ausdrückte. Aus der unrichtigen Deutung dieses Ausdrucks: gebändigt durch Sehnsucht sey nachher die ganze Fabel von der Pasiphaë und dem Minotaurus entstanden. So wurden also Hypothesen auf Hypothesen gebaut. Bouhier endlich, der jene Inschrift einer neuen Prüfung unterwarf, versichert zwar: les changemens que j'ai fait dans le texte, sont peu considerables, schreibt aber gleichwohl sofort im ersten Vers: Κυθήρα πασσιφαέσσᾳ, und macht daraus gar eine Venus Pandemos. Auch er konnte Persephassa als Epitheton der Venus nicht reimen. Aus derselben Verlegenheit ist auch Heyne's Conjectur Κύδρᾳ Φερσεφαάσσῃ (Proserpinae inclitae) entstanden. Wir wissen jetzt aus der ganzen Ideenreihe von diesen Göttinnen, daſs Persephassa und Pasiphaë und Cythere in der ältesten Götterlehre im Grunde Eins waren, und daher der Name der Einen sehr füglich jetzt Epitheton der Andern, jetzt selbst Hauptname werden und den der Andern als bloſses Prädicat sich aneignen konnte, je nachdem bald dieser, bald jener Begriff hervortreten sollte. — Diese innere Probe, verbunden mit deutlichen Zeugnissen des Cicero, des Plutarchus und Johannes des Lyders, gibt uns auch die Versicherung, daſs jene Ideen urkundlich und alt griechisch sind, wenn gleich neuere Kritiker auch diese Inschrift, so wie die vom Herodotus angeführten andern Ismenischen in Anspruch nehmen. Mögen wir die Inschriften auch in viel späterer Form haben — das ist wohl

nicht zu bestreiten: dadurch werden sie noch nicht zu einem frommen Betrug, und wenn sie es dennoch sind, so waren die Betrüger nicht blos fromm, sondern auch sehr unterrichtet, sehr vertraut mit den ältesten Religionslehren.

Blicken wir hiemit zurück auf jene Pasipheë von Kreta, Laconien und Thessalien. Sie ist zuvörderst im Zauberlande Kolchis zu Haus, sie ist des Sonnenmanns Perses Schwester, auch Schwester der Circe und des Erdmanns Aëtes, des Vaters der Medea. Sie ist in dem Lande zu Haus, wo die Stiere Feuer schnauben um das goldene Widderfell, wo der Drache das Vlies bewacht, und wo Schlangenzähne gesäet werden. Alles Bilder aus der Sonnenbahn im Thierkreis. Sie ist Zauberin wie Medea, aber ihren Zauber löset der Circäische Trank auf. Prokris bringt ihn, des Schlangenmannes Erechtheus Tochter, Procris die von der Eos (Aurora) Betrogene und sie wieder Betrügende. — Also einen Heiltrank gegen böse Hexerey bereitet die Tochter des Schlangenmanns Erechtheus von Athen. Auch Phönicien, um in Kretischer Genealogie stehen zu bleiben, hatte an Agenor einen Arzt. Tyros verehrte ihn, oder wahrscheinlicher den Agenoriden, d. i. den Schlangenmann Kadmus als Erfinder der Heilkräuter und der Arzneikunst (Plutarchi Sympos. p. 631 ed. Wytt.). Pasiphaë die Hexe ist des Verderbers Perses Schwester, des Perses, der seinen Bruder Äëtes vom Throne

stöſst, aber dafür von der klugen Zauberin Medea umgebracht wird (Apollodor. I, 9 fin.). Also immer wieder Verderben gegen Verderben, Zauber gegen Zauber, Rechtes und Linkes — mit Einem Worte, der ganze Dualismus jener Samothracischen und Idaeïschen Religionen. — Aber auch der Zwiespalt wieder, in Ein Individuum gelegt — und so ist Pasiphaë bald die böse Mondsfrau, die arge Lilith, die den Beischlaf bezaubert, und die Weiber in der Umarmung erwürget, wie dorten der böse Engel die Männer im Buch Tobias, bald als lockende Aphrodite der sänftigende Mond, der Liebe und Zeugung aus den hellen Sphären wirket, und hülfreiche Prophetin durch Träume, Orakelgeberin in der gemeinen Noth, wie zu Sparta.

Jene Schande des Dädalus aber, die dem Sprichwort nach, in Aller Mund ist, steht gleichfalls am Himmel geschrieben. Jene Geschichte von der Begattung der Pasiphaë mit dem Stier des Neptunus ist nichts anders, als jene Arkadische Sage von der Verführung der Luna durch den Pan als schneeweiſsen Widder. In dem einen, wie in dem andern Mythus ist der alte Satz von der Verbindung der Sonne im Frühjahr mit dem Mond, und von der Besaamung der Erde durch den Mond niedergelegt. Das einemal geschieht die Besaamung im Zeichen des Widders, das andremal im Stier. Mithra, der Sonnengenius, als Besaamer im Zeichen des Stiers ist von uns oben (I, S. 356.) aus alt Persischen und

Ägyptischen Quellen erläutert worden. Es ist die Mondskuh, die befruchtet wird. Darum muſs auch Pasiphaë in die daedalische Kuh kriechen, um den Stier zu locken. Daher geschieht auch die Begattung im Labyrinth, d. h. in dem alten Bau des Thierkreiſses.

Darum widmet auch Herakles, der Führer der Geryonsrinder aus Erythia aus der Abendsonneninsel im Westland, oder aus Erythos, aus der Sonnenprovinz von Epirus (Aristotel. mirab. aussc. 145 ibiq. Interprett.) — also der Sonenheld Herakles, der Führer der Monden (der Monate βοῦς III S. 481.) zu Hypata, im Lande der Änianer — der Persephone-Pasiphaë, die die Rinder durch Liebeslust gebändigt hat, (d. h. dem Monde, der die Rinder der Monate durch Liebe reizt, der Monat vor Monat sich eignet und unterwirft) jene Weihtafel, — welche Tafel auch im Stierland Böotien im Tempel des Sonnenapollo ihre Deutung findet. Das ist also Pasiphaë-Venus, die Alle heimsucht mit der Liebeslust (ἐπαφιεῖσα ἡδονήν.). — Folglich wieder eine Geschichte aus der Sonnenbahn und aus dem Mondslauf von Westen her, die jenen Mythen aus dem Morgenlande gleichsam antwortet.

Es waren wüthende Rinder, die Persephassa in Thessalien durch Liebesreize bändigte, es waren die Rinder, die von der feindseeligen Here durch die Bremse (οἶστρος) zerstreut worden waren (Apollodor. II, 10.).

Die Mannshand des Hercules konnte sie nicht mehr bändigen. Dafür beugen sie sich (die Monatsrinder) unter der Zauberhand und dem Liebesreitz der Frau (der Mondsfrau.). Feuerschnaubende Stiere haben wir so eben in Kolchis nachgewiesen, dort wo Sybaris die Stadt der Wuth (σοβαρός, σύβαρις) war. Im Westland, im Italischen Sybaris, das den wüthenden Stier auf seinen Münzen führt, hatte man den Hexenfluſs in der Nähe, von dem man wissen wollte, daſs er die Pferde scheu mache (πτυρτικούς ποιεῖ) daher man die Heerden von ihm entfernte (Strabo VI, p. 404 Aristotel. mirab. auscult. cap. 183.) — Das war auch ein Fluſs, der von einer verderbenden Hexe den Namen haben sollte (oben III, 27.). — Aber der zauberischen Mondsfrau zeigen sich die wilden Rinder folgsam. Sie lassen sich bändigen durch ihre Lust. — Ein gleiches sehen wir in Creta. Herkules, der Sonnenheld, muſs mit dem Stiere des Neptunus ringen, und Pasiphaë (der Mond) locket ihn durch Liebesreitz. Hier fällt der Sonnenstier in die Netze des Mondes und gibt ihm seine Fülle, damit er sie weiter gebe an die Erde. — Aber wenn die Rinder, die sich vor dem Tempel zu Hermione unter den Männerhänden gesträubt hatten, nachher von alten Frauen sich zum Messer führen lassen, und sich willig zum Opfer darbringen, dann haben wir in ihnen wohl ein etwas verändertes Bild; es ist das Bild der Sonnenrinder (der Monden) die aufgetaucht aus des Meeres Schoos, woher

alle Gestirne kommen und hinübergestürmt über den Gipfel der Sonnenbahn, nun allmählig von selber mit dem Ablauf der Monate heruntersteigen und sich in Liebe hinwenden zu dem dunklen Reich der Proserpina. Auch jetzt ist sie noch Venus, diese Proserpina-Pasiphaë, aber Venus Libitina (a libitu vergl. Gerhard Vossius Etymol. ling. lat. s. v.) — das heifst Göttin der Lust und des Todes — Lebensgöttin und Leichengöttin zugleich, wie sie in alt-italischer Religion und zu Rom gedacht worden seyn mag (Dionys. Halic. IV, 2. Plutarch. Quaest. Rom. cap. 22.).

§. 33.

Theseus und Ariadne oder das Opfer des Pflugstiers zu Athen.

So hätten wir also an der Kretischen Pasiphaë eine zweite Persephassa, eine zweite Proserpina oder Venus-Libitina. Nun fällt zunächst noch ein Blick auf ihren Mann und ihre Kinder. Der Gemahl Minos war auch im Zeichen des Stiers vom Jupiter und von der Europa gezeugt. Minos auch in mehreren anderen Zügen stellt das Bild alter Naturgötter in sich dar. Wie jene Sonnenhelden Hercules, Perseus, Dschemschid, ist er bald ein guter, bald ein böser König in demselben Sinne. Auch er will mit der süfsen Britomartis buhlen, d. i. mit der Jungfrau des Mondes, der Diana-Luna, die sich

dann in die feuchte Tiefe rettet (s. oben II, S. 141.); und als seine Tochter Akakallis mit dem Apollon den Miletos gezeugt hatte, so mufs der schöne Enkel seine Jugendblüthe nach Karien flüchten (Antonin. Liberal. cap. 30.). Endlich sehen wir ihn im Umgang mit vielen andern Frauen tödliches Gewürm und böse Schlangen aus seinem Saamen hervorbringen, weil die zauberische Sonnentochter in seinem Hause waltet. Dennoch ist er, um nicht Mehreres zu häufen, auch in dem Sinn der Mann des Stieres, dafs er Ackerbau und mit ihm Ordnung und Sitte gründet. Mit starkem Arme herrscht er über Inseln und Länder, und lohnet den dargebrachten Tribut durch Mittheilung weiser Gesetze. Es sind folglich in dieser mythischen Person dieselben Erhellungen und Verfinsterungen sichtbar, die wir in jenen andern Abbildern des Sonnenkönigs gesehen haben. Wie z. B. Mithras-Perses aus der dunklen Felsenhöhle hervortritt und den Stier bändigt und opfert, so hat auch Minos seine Felsengrotten, so geht auch ihm ein Stier aus der Tiefe auf, der endlich in der Grotte gebändigt und geopfert wird. Mithras ferner und Osiris, die ersten Gesetzgeber und Ordner auf der Oberwelt, sind denn auch unten die Todtenrichter. So empfängt auch Minos mit seinem Bruder Rhadamanthus das grofse Richteramt in der Hölle. Ich lasse es dahin gestellt seyn, ob wir, wie Zoëga (de obelisc. p. 296 seq.) vermuthete, im letzteren einen Ägyptischen

Namen haben, will auch die Bemerkungen, die noch neuerlich über die Zweiheit oder Dreiheit griechischer Höllenrichter gemacht worden sind, nicht wiederholen: nur darauf will ich aufmerksam machen, daſs Plato in der Apologie (pag. 31, A. B. Francof.) den drei bekannten Richtern in der Unterwelt auch den Triptolemus beigesellt, jenen Attischen Liebling der Ceres, der zuerst den Völkern das Saamenkorn gegeben und mit ihm Gesetz, Sitte und Lehre. Also schon daran erkennen wir, daſs dieselbe Ideenreihe aus dem Mutterland Attischer Cultur aus Kreta auch in die Mysterien von Attika hinüberläuft, wofür der Verfolg noch entscheidendere Beweise geben wird.

Ausländische Werkmeister unter dem Einfluſs der Planeten hatten die Mauern von Tirynth, Mycenae und die Grotten von Nauplia den alten Heroën gebaut, denen selbst die Geister dienstbar gewesen, dem Proetus und Perseus. Es waren bewundernswerthe Werke, die Pausanias selbst noch (IX, 36, 3.) mit den Pyramiden von Ägypten zusammenstellt. Er hätte sie auch in anderer Beziehung damit vergleichen können, da, nach Arabischen Schriftstellern, von den sieben Kammern der Pyramiden, jede den Namen eines Planeten trug. (8). Die Eintheilung des

(8) Aus Abd-allatif sehen wir, daſs, nach alten Schriften der Sabaeer, die eine der zwei

Ägyptischen Labyrinths in dreitausend Kammern oben und unten (s. oben I, S. 320 f. und daselbst die Nachweisungen), zusammengenommen mit den dreitausend Jahren der Seelenwanderung (Herodot. II, 123.), welche Lehre ja auch den Griechen gefiel (Ibid.) verleitet uns schon in diesen alten Traditionen aus dem Gebiete ausländischer Religionsideen herauszugehen. Auch dem Minos hatte ein fremder Wundermann, ein Daedalos, ein Labyrinth gebaut. Er sollte ein Athener seyn, aus dem Geschlecht des Erechtheus, d. h. aus dem Stamm, der am frühsten Cultur und Lehre nach Athen verpflanzt hatte. Es war ein Kunstmensch priesterlicher Vorzeit. Er hatte auch einen priesterlichen Bau begonnen, einen Königsbau wie dorten in Ägypten einer war. Gerade ein solches Labyrinth hatte Kreta von seinen Händen.

Vieles haben die Griechen davon zu sagen gewufst, was der gelehrte Meursius (Creta II, 2.) gesammelt hat. War das Kretische von oben unbedeckt, wie aus Griechischen Grammatikern Valkenaer (ad Theocriti Adoniaz. p. 233.) zu erweisen gesucht hat, so glich es vielleicht um so mehr manchem aus-

gröfsesten Pyramiden das Grab des Agathodaemon (Cneph) und die andere des Hermes Grab sey. S. Abd-allatif Relat. de l'Egypte p. 177 und vorher über das Innere der Pyramiden pag. 175 seq. mit den Bemerkungen von Silvestre de Sacy.

ländischen Grottenbau, und wiederum werden wir an das unterirdische Gemach von Argos erinnert, in welches Jupiter den Regen des Sonnengoldes von oben herabliefs, damit Danaë befruchtet werde mit dem herrlichen Sonnensohn. Sonnenstiere und Mondsfrauen hausen auch im Kretischen Wunderbau, den freilich der gemeine Mythus zu einem Haus der Schande (der Daedalischen Schande nach des Meisters Namen) erniedrigt, so wie dorten die Argolische Kunstgrotte, in die sich der König der Götter selbst herabgelassen hatte, ein Ort der Schmach für die Jungfrau ward. Noch sehen wir die verunehrende Geschichte des Dädalus in Bildwerken der Griechen, wie in der Fabel. Es sind einige Reliefs, die Winckelmann (Monument. ined. tab. 93, 94.) zuerst bekannt gemacht hat. Es zeigt den ganzen Fortgang der seltsamen Begebenheit mit allen fabelhaften Umgebungen. Neben dem geschäftigen Künstler ist Amor, diefsmal um dem Zorn der von Pasiphaë beleidigten Venus zu dienen, nicht weniger geschäftig. Wie sehr die Fabel den ursprünglichen, von uns urkundlich erkannten Sinn entstellt hat, so bleibt doch der Hauptsatz stehen, auch diese Venus der Vulgärfabel wirkt noch zu demselben Ziele. Auch hier ist sie es noch, die des brünstigen Stieres Begattung mit der Mondskuh fördert. Sonnenrinder in der Mehrzahl wurden, nach der bemerkten Inschrift, von der Venus-Pasiphaë in Thessalien durch Liebesreitz gebändigt. Ich weifs nicht, ob sich auch davon im Grie-

chischen Mythus von der Pasiphaë eine Spur erhalten hatte. Wäre diefs, so könnte darin vielleicht der Grund gesucht werden, warum der Künstler des einen Basreliefs (nr. 94.) in jener Scene zwei Rinder gebildet hat. Auf den andern Umstand hat Winckelmann schon aufmerksam gemacht. Amor nämlich, im Augenblick, wo er der Pasiphaë die Liebe einflöfst, ist geflügelt; wo er sie zum Stiere hinführt ohne Flügel. Das war eine niedrige Lust, dachte der Künstler. Auch wir können es so nehmen, aber in unserm Sinn. Es ist die Befruchtung, die durch den Mond abwärts gehet, zur Erde nieder.

Doch auch in ordentlicher Liebe hatte Pasiphaë dem Minos Kinder gebohren. Zwei davon werden dem Theseus, dem Bändiger des Minotauros, vermählt. So wird uns also das Geschlecht des Minos durch Theseus nach Athen zurückführen. Es bestand aus folgenden Brüdern und Schwestern: Androgeos, Kreteus, Glaukos, Deukalion, Ariadne und Phaedra. Bei einem Jeden zu verweilen, würde für unsere Absicht zu weitläuftig werden. Wir heben einiges aus in nächstem Bezug auf das Vorliegende. Der Mythus vom Glaukos giebt Vieles zu denken: Vieles hatten darüber die Griechen zu erzählen gewufst (s. Apollodor. III, 1, 2. Hygin. fab. 136. ibiq. Heyne Palaephat. 27 ibiq. Fischer.). Ich will einige Andeutungen hier niederlegen. Der Knabe spielt mit der Maus, fällt ins Honigfafs, und findet hier seinen Tod. Im Grab-

gewölbe wird der Seher Polyidos, der den Leichnam gefunden, mit diesem eingesperrt, und das Wunderkraut, das eine Schlange bringt, ist zugleich das Erweckungsmittel in der Hand des Sehers. - Es sind bereits im Vorhergehenden (II, S. 357.) die Begriffe von alter Arzneikunde bemerkt worden, die hier zum Grunde liegen. Hier zeichnen wir anderes aus. Der Knabe verschwindet. Nach vergeblichem Suchen befragt der König die Kureten, d. h. er befragt die Planetenpriester, die um das Jupiterskind den sphärischen Tanz aufgeführt hatten. Melissa (die Biene) die Nymphe hatte es genähret (Didymus ap. Lactant. de fals. relig. I, 22.). Ein Räthsel wird das Zeichen, um den auszufinden, der den Leichnam zu erforschen weiſs. Wie lautet das Räthsel? Es ist das Räthsel vom dreifarbigen Stier bei Minos Heerden. Von einem Stier, der die Farben wechselt, mit dem Tageslicht wechselt, hören wir auch in Ägypten. Es ist der Sonnenstier Onuphis (Macrob. Sat. I, 21.). Aber, wie dem auch sey, immer haben wir wieder Stier und Biene. Der Knabe wird gefunden im Honigfaſs, und in der Grabeshöhle durch die Schlange gerettet, die das lebenbringende Kraut im Rachen trägt. Nach Andern war es der Schlangenmann Äsculapius selber gewesen. In jedem Fall haben wir dieselben Begriffe, die man mit der Schlange Agathodämon, mit der Heilschlange und Schlange der Unsterblichkeit zu verbinden pflegte. Den Tod des Knaben im Honig verewigte das Griechische Sprich-

wort: „Glaukos, da er Honig getrunken, ist wieder auferstanden" (Γλαῦκος πιὼν μέλι ἀνέστη.). — Auch der Philosoph Democritus versprach Wiederauferstehung, wenn er Leichname in Honig begraben dürfte (Plin. H. N. VII, cap. 55.). Wie er das gemeint hat, darüber mögen wir nicht klügeln. Gewiſs ists, daſs die Alten dem Honig eine groſse Erhaltungskraft beilegten, und daher zuweilen Leichname, wie den des Agesipolis, und des Agesilaus darin beisetzten (Plin. H. N. l. l. coll. XXII, 24.). Opfer aber, die sogenannten νηφάλια, waren gröſstentheils Honigopfer und hieſsen auch so: μελίσπονδα (Plutarch. Sympos. IV, cap. 5.). Nichts als Honig durften die Mitglieder des Grades der Persica dem Stiergott Mithras bringen (oben II, 215.). Bei Todtenopfern zumal brauchte der Grieche Honig (Eurip. Iphig. Taur. vs. 131, 632 etc.), und so wie den unterirrdischen Gottheiten, dem Pluto, der Hecate, den Furien Honigopfer gebracht wurden (Apollon. Rhod. III, 1034, Sil. Ital. XIII, 415.), so wird auch das Symbol der Biene, besonders in den Mysterien der Ceres und Proserpina bedeutend.

Ich habe alles dieses zusammen gestellt, um damit anzudeuten, daſs auch in der Fabel vom Glaucus solche Gebräuche und Vorstellungen alter Religion liegen mögen, die von Oberasien und Ägypten her nach Kreta und in die Mysterien von Athen verpflanzt worden sind: Bilder von Stier, Schlange und

Biene und von der damit verbundenen Todtenbestattung und von dem Glauben an die Seelenwanderung.

Für den Glaucus war der bunte Stier ein Zeichen des Heils gewesen. Sein Bruder Androgeos wird von Stieren getödet, und zwar in Attika. Das berichtet wenigstens Ein Mythus. Fassen wir auch diesen Sohn der Pasiphaë schärfer ins Auge. Er heifst Ἀνδρόγεως. Das ist wieder ein Erdmann, nach der Analogie von βαθύγεως, λεπτόγεως, μελάγγεως u. s. w. Er fiel zu Athen, nachdem er in den Ritterspielen der Panathenäen sich ausgezeichnet, durch den Mordanschlag des furchtsamen Aegeus. Ein Stier, wollten Einige wissen, habe ihn getödtet, der marathonische Stier, zu dessen Kampf ihn der übelwollende Aegeus ausgesendet habe (Apollodor. III, 15, 7.) und zwar von dem Feuer sey er verbrannt worden, das der Stier ausgespieen habe (Servius ad Aeneid. VI, 20.). Also wieder feuersprühende Stiere, wie in Kolchis, im Lande des ersten Erdmanns Aeëtes. — Nun wurde ihnen aber dafür auch ein neuer Ehrenkampf von den Athenern angeordnet, worin sie diesen tapferen Sohn des Minos als Eurygyes (Εὐρυγύης) verherrlichten (s. Hesych. I, pag. 1332 Alberti und daselbst Melesagoras und das Fragment des Hesiodus.). Das bedeutet einen Weitpflüger oder einen Besitzer grofser Äcker (von γύη Ackerland, oder vom Krummholz am Pfluge.). — Im-

mer wieder einer wie jene, welche die Athener als einheimische Pflugmänner und Stifter agrarischer Cultur verehrten, wie Echetlos, Byzyges, Triptolemus. Dafs der Ackerbauer dem Feuerstier erlieget, wird vielleicht im Verfolg deutlicher werden. Hier mag nur noch der Mythus bemerkt werden, dafs auch diesen Sohn des Minos der Mann der Heilschlange, Äsculapius, wieder zum Leben erweckt haben sollte (Propert. II, 1, 63.).

Es verbleibt ja der Mann der Erde in der Erde nicht, sondern neuverjüngt wie die Schlange, die in den Boden schlüpft, soll er wieder hervorgehen. Zu den Sternen soll er aufsteigen, wo das Bild der Schlange zu seinem Troste glänzet.

Doch des Ackermanns Tod kam den Athenern theuer zu stehn. Schwer ahndete ihn der Vater des Minos. Es folgt der Krieg und der unter harten Bedingungen geschlossene Friede. Wenn wir erwägen, wie verschieden der Nationalheld von Athen, Theseus, von den Dichtern der Bühne bis zu den Rednern herab dargestellt ward (Heyne ad Apollodor. III, 161.), so werden wir uns wohl über die Verschiedenheiten in diesen Mythen nicht wundern. Bald waren die sieben Jünglinge und Mädchen durchs Loos erwählt worden, bald hatte sie Minos selber auserlesen (Plutarchi Theseus pag. 7. C. Francf. ibiq. Hellanicus cf. dessen Fragg. p. 115 Sturzii) und was dergleichen Verschiedenheiten mehr

sind. Auf eine Nebenparthie werfe ich einen Blick.

Es ist die Belagerung von Megara und wie die Scylla aus Liebe zum Minos das Purpurhaar ihres Vaters Nisus abschneidet, und wie sie hernach in den Wellen ihre Wohnung findet (Pausan. I, 39, II, 34.). Ich weiſs zwar wohl, daſs diese Scylla von der Sicilischen unterschieden werden muſs (Heyne ad Virgil. Cirin vs. 65 und ad Eclogg. VI, 75.). — Allein, daſs doch die charakteristischen Bilder dieser Sagen in eine und dasselbe Gebiet von alter Naturreligion gehören, möchte nicht zu bezweifeln seyn. Scylla von Megara schneidet das Purpurhaar des Vaters ab. — Wenn wir uns erinnern, wie unter den Attributen des Horus und anderer Sonnenwesen das Haar genommen wird, so möchte wohl auch hier wieder an einen König zu denken seyn, dessen Bild nach dem Bild der Sonnengötter entworfen war. Die andere Scylla in den Sicilischen Gewässern wird bald Tochter des Phorcus und der Hecate, bald Tochter des Typhon, bald des Neptunus u. s. w. genannt (s. Apollon. IV, 828 ibiq. Schol. Virgilii Ciris 65 seqq. ibiq. Interprett.). Bemerken wir vorerst, daſs ihre Mutter ausdrücklich auch Persea, d. i. Hecate heiſst. Und nun höre man, was sie gegen Hercules verübte, denn das geht uns hier allein an. Als dieser die Geryonsrinder an Siciliens Enge vorbei trieb, so erhaschte sie einige davon, und erwürgete sie. Dafür ward sie aber vom

Hercules getödtet. Doch ihr Vater Phorcys machte sie wieder lebendig, da er mit Fakkeln ihr Fleisch verbrennt. Daher nennt sie Lycophron (vs. 47.) die Rinderschlachtende Löwin, oder die Rinderfressende (Ταυροσφάγον oder Ταυροφάγον λέαιναν vergl. Tzetzes ad h. l. und vorher zu vs. 45.). — Die Megarische Scylla also schneidet das Purpurhaar ab, das Haar eines Sonnenkönigs, wenn wir recht deuten. Daſs die Sicilische die Sonnenrinder würget, ist klar. Es ist ein Mythus, von dem wilden, Alles verschlingenden Meere, das auch die Rinder der Sonne verschlinget in die finstere schwarze Tiefe, wo die furchtbare Tochter der Hecate thronet. Es sind die Monden (die Monate, die dem Sonnenkönig und Jahresgott unter den Händen in die finstere Nacht des Meeres entschwinden. Und auch hier wieder Stier und Fackel, wie an dem Fest von Argolis, wo die Fackel in die Grube geworfen wird, und wie zu Nysa, wo der Stier in die Höhle getragen wird. Mit Fackeln verbrennt Phorcys den Leib seiner Tochter und macht sie unsterblich, denn das Verbrennen der Leichname ward als ein Bild genommen, daſs das Bleibende aufsteigt und sich trennt vom Vergänglichen. So verstanden die Alten namentlich dieses Verbrennen der Scylla. Obgleich einmal getödtet, dauert sie fort, sie wird immer und immer schaden (Potter ad Lycophron l. l. ibiq. Eustathius.). — Also immerfort werden die Stiere der Sonne eine Beute des feuchten Abgrunds werden. — Bemerken wir aber letzt-

lich ja doch noch, daſs diese Perseïs-Scylla oder diese Tochter der Hecate, welche Stiere schlachtet, davon genennt ist: ταυροσφάγος. Sie ist als solche gewaltsame Tochter einer finstern Mutter, sie ist also in der That selbst in furchtbarer Bedeutung eine schlachtende Perse, eine Περσέφαττα. Der Verfolg wird uns lehren, daſs der Begriff des Stiere-Würgens, vermählt mit dem Begriff des leiblichen Todes überhaupt einer der Hauptbegriffe von der Proserpina war.

Längs der Heldenbahn des Theseus zieht nun wieder eine ganze Galerie der seltsamsten Bilder. Vergessen wir nicht, wie Viele Bearbeitungen dieser Mythus erfahren hatte. Besonders halten wir uns an das Wort, das Plutarchus zu Anfang von dessen Leben sagt, „sie schreiben und singen (γράφουσι καὶ ᾄδουσι.“ Ein ähnliches Wort wie das, das Xenophon von dem Perser Cyrus braucht, ein Wort, das von Dschemschid, Hercules und allen ähnlichen Helden priesterlicher Vorzeit gilt. Vom Sternenhimmel, von Tempelwänden und aus Liedern ist ihre Historie genommen. — Da begegnet uns gleich im Eingang, nachdem Theseus seines Vaters Aegeus Schwert und Schuh kaum gewonnen hat, die Giftmischerin Medea aus Kolchis wieder. Sie will heilen und verderben. Heilen will sie des Aegeus Kinderlosigkeit durch wirksame Arzneien, aber dafür soll der Fremdling an ihrem Tisch den Giftbecher trinken. Aber das Schwert aus dem Felsen gibt den Sohn zu

erkennen, und noch spät zeigte man beim Delphinium den Platz, wo der Giftbecher ausgeschüttet worden (Plutarchi Thes. p. 5. D. E. Francf.). So ist der Sohn der ersten Liebe erkannt und gerettet. Dieser treibt dann auch späterhin die Stiefmutter mit dem Stiefbruder Medus aus. Er geht hin, woher die Mutter gekommen, ins Land der Magier und gibt den Medern Ursprung und Namen (Apollodor. p. 109. Heyn.). Der rechte Sohn des Hauses, oder gar der Sohn des Neptunus, wie man wufste, dessen vorgeblicher Vater nur Aegeus war, dieser edlere Sohn zeigte sich nun auch des Vaters würdig und rettete das Vaterland von der schweren Plage. Nun fängt er den Marathonischen Stier ein, führt ihn lebendig durch die Stadt und opfert ihn dem Delphinischen Apollo (Plut. Thes. p. 6. B.). Bei dem Zug nach Kreta befiehlt ihm der Gott zu Delphi, die Venus zur Führerin zu wählen; sie hiefs fortan Epitragia (ἐπιτραγία), weil die Opferziege sich unter seinen Händen in einen Bock umgewandelt hatte (Ibid. p. 8. A.). Also auch hier wieder ein Zeichen, das am Himmel in der Sonnenbahn hervortritt. Erinnern wir uns, was im Capitel vom Pan bemerkt ward. Auch dem heilenden (οὐλίῳ) Apollo und der heilenden (οὐλίᾳ) Diana bringt er ein Gelübde für die glückliche Rückkehr (Pherecydes ap. Macrob. I, 17.), d. i. der Sonne und dem Monde als Gesundheitsgebern. Auf Kreta erweiset er sich als Göttersohn: denn als der lüsterne Minos sich seiner schönen Schwester

Periboea bemächtigen will, und den Widerstand des Theseus mit einem Zweifel an dessen göttlicher Abkunft erwiedert, so springt dieser zum Beweis der Wahrheit in den Meeresgrund, und bringt nicht nur den Siegelring des Minos, sondern auch als Geschenk der Amphitrite eine goldene Krone zurück (Pausan. I, cap. 17, 3 Hygin. poët. astronom. II, 5, pag. 434 Stav.). Nach Andern hatte Dionysos der Ariadne diese Krone als Brautgeschenk nach Kreta mitgebracht, denn wir wissen aus dem Obigen schon, daſs nach einer Sage, Bacchus die Ariadne auf Kreta gewonnen haben sollte; oder es war die Krone, die Bacchus am Schlund zu Hermione als Zeichen zurückgelassen und nachher unter die Sterne versetzt hatte, als er Semele aus der Unterwelt heraufgeholt. Übersehen wir dieses Letztere nicht; denn dieser Zug ist bedeutend, wenn wir auch vom Sternbild der Krone (des Kranzes der Ariadne) nicht den ganzen Mythus der Proserpina abhängig machen möchten, wie Dupuis gethan, worauf wir unten zurückkommen müssen. Folgendes stehet fest: es ist eine Krone aus der Meerestiefe, oder eine Krone, die beim Heraufgang aus dem Hades ein Denkzeichen war, ein Denkzeichen auch unter den Sternen (Hygin. l. l.). Theseus aber war jetzt ein Held im Aufgang. Aus Troezene der Posidonia, aus der Meeresstadt, kam er her, und aus dem Todtenlande, aus dem Lande Argolis, wo der alte Todtendienst gestif-

tet, und wo Dionysus zu den Todten hinabgestiegen war.

Indem Theseus auf Kreta sich ins Labyrinth hinabwagt, ist er auch in einem Todtenreich, er ist im Grottenbau unter der Erde. Es ist ein Bau der Welt und des Lebens, es ist ein Bild der Sonnenbahn und des Laufes der Seelen durch alle ihre Zeichen, des widerholten Laufes in öfteren Wanderungen durch manche Irrgänge und Krümmen. Aus ihrem Gewinde kann nur Libera (die Löserin) die Seelen erretten. Sie kann den Kreislauf enden, wie der Orphiker singt. Das Labyrinth ist bewohnt von dem Sohne thierischer Brunst, von dem feurigen Verderber, vom Stiermann Minotaurus. Erst im Verfolg werden wir ihn kennen lernen, als den bösen Genius der Sonne, als den Aushaucher der verzehrenden Sonnengluth und als das Bild, der alles verzehrenden thierischen Triebe. Diesen Kampf soll nun der Göttersohn aus der Tiefe in seinem Aufgang bestehen, in dem Labyrinth der Sonne und der Seelen. — Eine Helferin stehet am Eingang. Es ist des Verderbers Minos Tochter, aber selbst milde und freundlich. Es ist Ariadne, die Theseus durch Liebe gewonnen, oder vielmehr, es ist Aridela. Ἀριδήλαν (Aridela) nannten die Kreter die Ariadne (Hesych. I, pag. 529 Alb.). — Das wäre die Weitberühmte, die sehr Pepriesene (Ibid.). Aber zunächst wohl die Srahlende, die Hellleuchtende (in der Finsternifs des Lebensweges, des

Seelenweges.). So möchte ich hier diesen Kretischen Namen verstehen. Doch auch ohnediefs (von Namen sollen diese Andeutungen nicht abhängig seyn) auch ohne das, ist sie ja dem im Finstern tappenden Heldenläufer ein wahres Licht aus der Ferne. Das weifs der Mythus urkundlich. Es war eine goldene Krone, sagt er, besetzt mit Indischem Gestein. Ihr Gold und ihre Steine schimmerten in der Finsternifs, so dafs sie sie dem Lichte gleich erleuchtete. Dadurch soll Theseus aus des Labyrinthes Dunkel wieder ans Licht gekommen seyn (Hygin. l. l. p. 432 Stav.). Das ist denn auch die Krone, die nördliche Krone die am Himmel glänzet. Im Herbste gieng sie nach der Ansicht der Alten unmittelbar vor der Sonne her, und bestimmte durch ihren Heliakalaufgang das Hinabsinken der Sonne zu den unteren (südlichen) Zeichen (Columella lib. XI, cap. 2.) und mithin den Anfang des Reichs der Nacht und des winterlichen Dunkels. Sechs Monate später, im März, vierzehn Tage vor Eintritt der Sonne in den Widder, bestimmt dieselbe Krone durch ihren Abendaufgang, die Rückkehr der Sonne in die nördlichen (in unsere) Zeichen. So sehen wir also, wie die fabelhafte Krone der Ariadne und des Dionysus dem Himmel und den Jahreszeiten angehöret. Darum wird sie vom Nachfolger auf der herakleïschen Sonnenbahn, Theseus, aus dem Meeresgrunde heraufgebracht, worauf alle Sterne auftauchen. Darum legt sie Bacchus an den Schlund zu Hermione nieder,

als Zeichen des Hinabsteigens in die dunkle Welt des Hades, so wie er sie an den Himmel setzt, als ein Bild seiner Rückkehr mit der vom Tod erlösten Mutter. Im Kampfe mit dem Stiermann wird aber diese Krone gebraucht, weil auch am Himmel, im October, wenn die Krone untergeht, der Stier aufsteiget. —

Also Jahresfeste, Saat- und Erntefeste, die der Sonnenheld zu Athen im Herbst und Frühjahr angeordnet hatte — bei dem Auf- und Untergang der nördlichen Krone. Das sind die Begebenheiten, woran wir hier zu denken haben. Auch er war ja der grofse Ackermann. Er war ein neuer Triptolemus, ein Ordner der Zeiten und Sitten. Untergegangen oder doch verdunkelt war in Attika vieles, was die alten Erechthiden gepflanzt hatten, und was die Pallantiden zuletzt nicht zu behaupten gewufst hatten. Jetzt kam ein neuer König aus einer andern Dynastie. Er brachte neue Satzungen von Kreta her, woher auch Epimenides noch später kommen mufste, als ein neuer Buzyges oder Ochsenspanner, als ein Lehrer neuer Kenntnisse. In dem vom Meer umspülten schmalen, dürren Attika scheinen unter mancherlei Noth und Partheiung die alten Anstalten zum Besseren öftere Verdunklungen erlitten zu haben. Und so wurden denn auch die Theseïschen Institute nachher verdunkelt; auch ausserdem gerade durch das Bestreben verdunkelt, sie recht glänzend darzustellen. Hier sind die

Attischen Dramatiker vorzüglich zu nennen, und so mufste es denn kommen, dafs jene Anordnungen dieses Helden in ihrem wahren Geiste selten mehr verstanden wurden. Denn es ist gewifs sehr richtig, was Pausanias gerade in Bezug auf Theseus sagt: Vieles erzählt sich der grofse Haufe, was nicht wahr ist. Er weifs von der Geschichte nichts, und glaubt, was er von Kindheit an in Tragödien vorgestellt siehet (I, 3, 2.). Jedoch für die Gebildeteren ward in dem höheren Grade der Attischen Mysterien gewifs der Sinn und die Absicht manches Bildes aus jener alten Priesterzeit aufbewahrt. — Diese wufsten denn auch ohne Zweifel, dafs der Kranz, der das Haupt der Initiirten umgab, im Grunde jene Krone der Ariadne selbst war, d. h. ein Kranz des Aufgangs und des Untergangs, des Herabsteigens der Seele durch die Sonnenbahn, und der Rückkehr durch sie zum Ort der Götter, also ein Unterpfand der Unsterblichkeit und ein Zeichen der Seelenwanderung. Wie oft diese Bekränzungsfeierlichkeit auf Vasen dargestellt ist, bedarf keines Beweises. — In diesen Ideenkreis rechne ich auch das schwarze und weisse Seegel, das Theseus aus dem Vaterhause mitgenommen, und das er in der Eile gehörig zu vertauschen vergessen. Darüber stürzt sich der Vater Aegeus ins Meer, das davon seinen Namen trägt. So mufs der Vater untergehen, wenn der herrliche Sohn an Attika's Küste aufsteiget. Denke ich an die zwei Grabsäulen, die man auf einer Gräflich Erbachischen Vase sieht, wovon die eine

mit einer schwarzen, die andere mit einer weifsen Binde umgeben ist, und die der Herr Graf scharfsinnig auf Kastor und Pollux, als das wechselnd auf- und untergehende Brüderpaar, gedeutet hat, und erwäge ich den sichtbaren Dualismus, der durch diese ganze Mythenreihe ziehet, so sehe ich auch in dem Seegel doppelter Farbe ein Überbleibsel dieser ganzen Sinnbildnerey von Auf- und Untergang, Tod und Leben, in allen bemerkten Bedeutungen. Ariadna, die Besitzerin der Strahlenkrone oder Aridela, die Strahlende ist ja, wie wir schon in den Capiteln vom Bacchus bemerkten, in dieser Fabelreihe von Kreta und Naxos in der Lichtsphäre der Götter hinaufgerückt, und mit allen Eigenschaften ausgestattet, die zwischen ihr und Proserpina wenig Unterschied lassen. Es ist hier nicht der Ort, die mannigfaltigen Sagen von ihr auszuführen, womit sich die Griechen trugen, Mythen, die dann wieder zu Kunstwerken reichen Stoff darboten, wie zu der herrlichen Statue, vordem bekannt, als Cleopatra von Belvedere. Es ist die schlummernde Ariadne, wie von Visconti unwidersprechlich erwiesen ist (zu Mus. Pio Clem. II, tav. 24.) und zu einem bekannten Herculanischen Gemählde; worüber, so wie über andere Darstellungen dieses Inhalts Böttiger im Archäologischen Museum (I, 1 ff.) mit bekannter Gelehrsamkeit sich verbreitet hat. Unser Zweck erfordert jetzt nur den einfachen Gedanken festzuhalten, dafs auch die traurig entschlafene und fröhlich wieder

erweckte und zur himmlischen Herrlichkeit erhobene Ariadne ein Bild der Unsterblichkeit auf den Sarkophagen der Griechen war. Aber nicht nur ein Trostbild im Tode ist sie: das Knäuel in ihrer Hand, mit dessen Fäden Theseus aus den Irrgängen des Labyrinths sich windet, dieses Knäuel, das sie aus treuer Liebe gesponnen, macht sie zur Parce des Lebens. Sie ist Proserpina-Venus (9). Sie stehet der Geburt vor. Hieſs doch auch Venus eine Parce, und sind die Parcen doch auch der Proserpina beigesellt. Sie führet die Seele in das Labyrinth dieses Lebens, sie führet sie wieder heraus. Sie gibt den leitenden Faden in die Hand des Wandernden. Sie ist mithin auch eine gute Spinnerin (εὔλινος) wie Ilithyia in alten Liedern genannt worden war (oben II, p. 114.).

Nach Allem, was über die Mysterien im Allgemeinen bemerkt worden, dürfen wir nicht zweifeln, daſs auf der Insel Kreta

(9) So betrachtet hat die Ansicht der Naxier eine gewisse Wahrheit. Nach ihnen gab es zwei Ariadnen, wie zwei Minos. Die erste war dem Dionysus vermählt worden, und hatte mit ihm den Staphylus gezeugt. Die zweite war vom Theseus auf Naxos verlassen worden und dort gestorben. Der ersteren feierten sie daher blos Freudefeste; die Feier der zweiten, war mit Wehklagen und Trauer verbunden (Plutarch. Theseus p. 9. C.). — Jede Initiirte war eine Ariadne, eine Libera — aber eine sterbliche Libera.

wie zu Athen, die angedeuteten und andere Lehrsätze auf doppelte Weise dem Sinn und Gedächtnifs der Eingeweihten eingeprägt wurden. Einmal wurden an den Jahresfesten die Götter- und Heroëngeschichten in Chörrn dargestellt, sodann befestigte sie auch der Bildhauer durch, wenn auch noch so rohe, Reliefs auf den Wänden der Tempel und anderer Werke der priesterlichen Architektur. So hatten die Delier den labyrinthischen Tanz. Ihn sollte Theseus eingeführt haben bei der Rückkehr von Kreta als er das Venusbild aus den Händen der Ariadne dorten als Weihgeschenk gestiftet, und dem Apollo geopfert hatte. Er stellte in diesem Tanze mit den Jünglingen die Windungen des Labyrinthes dar um den dortigen Altar der Hörner. Er hiefs so, weil er aus lauter linken Hörnern erbaut war (Plutarchi Thes. p. 9. D. ibiq. Dicaearchus, Pollux IV, 101. Lucian. de Saltat. §. 34.). Dafs die Kreter auch einen Tanz der Sonnenbahn und der Seelenbahn hatten, leidet keinen Zweifel (10).

(10) Einen mysteriösen Tanz, der die drei Handlungen versinnlicht (das Empfangen des Knäuels, den Kampf mit dem Minotaurus, und die Rückkehr und Reinigung) zeigt eine Tischbeinische Vase (I, 25.). Neben der Ariadne erscheint jedesmal ein Initiirter mit dem Myrtenzweig. Dieses Vasenbild, nebst andern Denkmahlen aus dem Fabelkreis des Theseus hat Millin (galerie myth. nr. 482 — 495) im Kleinen copiren lassen.

Ein Laut davon war nach Jonien hinüber zum Homerus gedrungen, welcher darauf anspielt:

„Einen Reigen auch schlang der hinkende Feuerbeherrscher
Jenem gleich, wie Vordem in der weitbewohneten Knossos
Daedalos künstlich ersann der lockigen Ariadne"

(Iliad. XVIII, 590 nach Voſs.). Man weiſs wie viel Stoff diese Stelle den Grammatikern zu verschiedenen Fragen gegeben (s. die Berichte und Urtheile bei Heyne zu dieser Stelle p. 561 seqq.). — Ob Homerus, wie das natürlichste ist, ein Bildwerk alter Zeit beschreibt, oder einen Chor, den Daedalus geordnet habe, ist hier gleichgültig. Es gab, das wissen wir, Reliefs dieser Art, auch auf Kreta, Reliefs, denen die Volkssage ein hohes Alterthum lieh. Ja vom Tausendkünstler Daedalus selbst wollten die Knossier noch eins übrig haben in weiſsen Stein gehauen (Pausan. IX, 11.). — So hatte auch Athen seine bildlichen Denkmahle aus dem Leben des groſsen Theseus. Unter den Mahlereien in seinem Tempel sah man auch jenen Sprung ins Meer, wodurch er seine Abkunft beurkundet hatte (Pausan. I, 17, 3.). — Von einem sehr charakteristischen Feste, womit die Athener die agrarischen Satzungen aus Kreta, verewigten, werden wir zunächst unten reden.

Hier will ich nur den Satz gleich niederlegen, daſs ohne Zweifel fast die

ganze Fabel von Pasiphaë und Minotaurus, von Theseus und Ariadna aus mysteriösen Chören und Scenerien entsprungen ist, womit frühzeitig in den Tempeln von Kreta nach ägyptischer und phönicischer Weise jene Hauptsätze der Naturreligion an den Jahresfesten gefeiert worden waren.

Also auch Theseus ist ein Stierbändiger, und auch darin ist er dem Hercules ähnlich. Natürlich dachte sich das Alterthum zunächst dabei eine vorzügliche Stärke, womit sich denn sofort die Erinnerung an den Starken verband, der zuerst den Stier unter das Joch gebeugt, und zum Pflügen gezwungen. Die Sprache, jene unzweideutige Stimme aus der Vorzeit, gibt auch davon Zeugniſs, und sie weiset uns auch hierin wieder ins Morgenland zurück. Das Starke heiſst den Griechen ἐπιταυρον (Hesych. in voc.). Gleichmäſsig nennen auch die Hebräer den Stier den Starken, wofür Bochart (Hierozoïc. p. m. 287.) eine Menge von Belegen gegeben hat. Ja selbst bis nach Indien hat diese Ansicht geherrscht. Denn ein unter den Indischen Nationen durch Stärke vorzüglich ausgezeichneter Stamm hieſs Γάνδαρος, d. i. der Stierbändiger (Hesych. T. I, p. 799. Alb.) das wissen wir urkundlich. Ob nun Reland (Dissert. de vet. ling. Ind. p. 221.) dem Ursprung dieses Namens auf die Spur gekommen ist, wenn er ihn mit dem Persischen Candavar

und Candavra, ein Ringer, vergleicht, ist für unsere Absicht gleichgültig. Ins besondere hing die Kunst, Stiere zu bändigen, mit dem Ackerbau zusammen, und wenn Osiris-Dionysus und andere ihm ähnliche Götter als Lehrer dieses schweren Werks bewundert wurden, so ward auch von der Ceres gerühmt, dafs sie Lehrerin in der Kunst gewesen, durch Stiere das Getraide austreten zu lassen (Callimachi h. in Cer. vs. 21.). Je unentbehrlicher sonach der Stier dem Menschen als sein Gehülfe bei der Bearbeitung des Feldes und seiner Früchte war, desto mehr mufste er ihn schonen. Die Gesetzgeber der Alten hatten frühzeitig darauf Bedacht genommen, nur, wie es scheint mit verschiedenen Modificationen. Porphyrius (de abstin. II, 11.) bringt das Verbot der Ägypter damit in Verbindung, die zwar Ochsen, aber keine Kühe essen durften. Das älteste Athen hatte schon Verordnungen dieses Inhalts. Dahin gehören die drei merkwürdigen Gesetze des Triptolemos, die uns der Philosoph Xenokrates beim Porphyrius (de abstin. IV, §. 22. p. 378 Rhoer.) aufbehalten hat, und die man zu Eleusis einschärfte: „Ehre die Eltern; verherrliche die Götter durch Erstlingsopfer von Früchten; verletze die arbeitenden Thiere nicht.“ Es sind schon von den Erklärern der Bruchstücke Attischer Gesetzgebung (von Petit und Wesseling ad Legg. Att. p. 68.) und neuerlich von Böttiger namentlich in Bezug auf die Anfänge der Griechischen Cultur und des

ehelichen Lebens (in der Aldobrandinischen Hochzeit S. 165.) treffende Bemerkungen über diese Verfügungen gemacht worden, die mich der Mühe überheben, davon im Allgemeinen zu reden. Ich verfolge daher meinen Weg durch die Cerealischen Religionen, zu deren Erläuterung die Vorstellungen der Alten von Opfern und Schlachten des Pflugstiers wesentlich gehören.

Dieses Stieropfer neben den goldnen Cicaden im Haar der alten Athener braucht Aristophanes in den Wolken (vs. 981.) in der Bedeutung von uralten Dingen. Dazu bringen nun die gelehrten Griechischen Erklärer recht interessante Data über die βουφόνια, oder über das uralte Fest des Stieropfers zu Athen, bei. Es wurde nach den Mysterien gefeiert, wie dorten ausdrücklich gesagt wird. Das wollen wir vorerst bemerken. Es folgt darauf die Erzählung von dem Stier, der einst von Jupiters Altar zu Athen die Schaubrode gefressen hatte, und deswegen von einem gewissen Thaulon todtgeschlagen worden; wie darauf der Mörder sich Landesflüchtig gemacht, weil es verboten war, Stiere zu tödten, d. h. die dem Menschen helfende Ackerthiere (Aelian. V. H. VIII, 3.). Das hatten die Attischen Geschichtschreiber, unter andern Androtion (vergl. jetzt dessen Fragg. und Lenz et Siebel. p. 111.) berichtet.

Der erste, der den Stier geschlagen, hiefs Θαύλων. Daher das Priestergeschlecht der

Thauloniden zu Athen. Er hieſs aber auch der Stierschläger (βούτυπος, βουφόνος, aber auch βούτης (Hesych. T. I, p. 755. Alb.) und so hieſs fortan immer der Priester, der beim Feste der Diïpolien (Διϊπόλια) den Stier schlagen muſste. Als Erechtheus über die Athener herrschte (sagt Pausanius I, 28, 11), schlug der Stiermörder (βουφόνος) zuerst den Stier an dem Altare des Zeus Polieus; womit wir freilich keine bestimmte Zeitangabe des Ursprungs gewinnen, aber doch so viel erfahren, daſs er in die frühere Königsperiode von Athen zurückfällt. In den Quellen, aus denen Porphyrius (de abstin. II, 29, pag. 154 Rhoer.) schöpfte, sind die merkwürdigsten Nachrichten über dieses Festes Sinn und Absicht aufbehalten. Der erste Ochsenschläger wird dort ein Fremdling genannt, der Δίομος oder Σώπατρος geheiſsen habe. Nach der That flüchtet er auf die Insel Kreta. Darauf wird Attika von Dürre und Miswachs geplagt. Man fragt das Orakel zu Delphi. Aus dem durch den ursprünglichen Ausdruck und spätere Verderbniſs doppelt verdunkelten Sinn ist so viel klar, daſs der Flüchtling selber das Übel lösen soll. Er wird zurückgeholt, und er unternimmt es, zum erstenmal Namens der Stadt einen Stier zu fällen; und fortan wird folgender Gebrauch an den jährlichen Diïpolien beobachtet: Wasserträgerinnen bringen das Wasser, um Axt und Messer zu schärfen. Nun überreicht einer die Axt dem Schläger, dieser fällt den Stier und läuft davon; ein dritter schlachtet ihn. Darauf es-

sen Alle von seinem Fleische. Nach dem Mahl wird die Ochsenhaut ausgestopft, und das scheinbar so wiederhergestellte Thier wird an einen Pflug angespannt. Es folgt das Stiergericht. Eine Gerichtssitzung über den Ochsenmord beginnt nun im Prytaneum (vergl. Pausan I, 28, 11.). Alle Theilnehmer werden angeklagt; Jeder schiebt die Schuld auf einen andern: die Wasserträgerinnen werfen sie auf den Schärfer der Axt und des Messers; dieser auf den Überlieferer des Mordmessers; dieser auf den Schlächter; der Schlächter endlich auf das Messer. Das Messer, weil es nicht reden kann, wird verdammt und ins Meer geworfen. Und so geschieht das Stieropfer alle Jahre am genannten Feste auf der Burg zu Athen und die Richter sitzen über den Mord im Prytaneum. Priestergeschlechter leiten von den ersten Opferern ihren Ursprung ab: die Βούτυποι (die Stierschläger) von jenem Sopatros; die Κεντριάδαι (die Treiber) von dem, der den Stier zuerst im Kreis herumgetrieben (ἀπὸ τοῦ περιελάσαντος); die Δαιτροὶ (die Austheiler) von dem ersten Schlächter, wegen des Mahles, das durch die Fleischvertheilung ausgerichtet worden.

Ähnliche Gebräuche finden wir anderwärts. Schweinopfer, wobei das Fleisch gemeinschaftlich gekostet ward, haben wir oben nachgewiesen (III, 341) und Plutarchus sagt gerade vom Schweine auch, es werde deswegen geopfert, weil es vom Opfermahl (vom Getreide also) mitfresse. Es ward der Luna

und dem Dionysus dargebracht, dieses mitfressende Thier. Aber auch Buphonien (βουφόνια) gab es bei den Dionysien, und auf der Insel Tenedos zwar mit einem ähnlichen Gebrauch, wie an jenem Jupitersfeste zu Athen. Denn auch dorten wurde derjenige, der das dem Bacchus geweihte Kalb mit der Axt erschlug, mit Steinen verfolgt, und mufste fliehen (Aeliani H. A. XII, 34.).

In Betreff der Bedeutung jener sonderbaren Cärimonie zu Athen, bemerken wir zuvörderst, dafs sie auf die Mysterien folgte, d. i. auf die Ceresfeyer zu Eleusis. Das gibt schon der allgemeine Ausdruck zu erkennen. Doch mehr noch Folgendes: Triptolemus, der Ceres Liebling, war es ja gewesen, der jenes Gesetz gegeben hatte, den Pflugstier zu verschonen. Auch wird ja bemerkt, dafs der erste Stiermord an einem vom Felde kommenden Pflugstier verübt war. Das war eine Satzung der Thesmophorien, worin sie auch fortgepflanzt ward. Die Getreide- und Gesetzgebende Ceres wollte zum Behuf des Ackerbaues dieses unentbehrliche Thier unter ihren Schutz gestellet wissen. Da waren denn in den Mysterien Gebräuche verordnet, die auch diese Beziehung haben mochten. Z. B. so konnte das Trinken des Tranks aus Gerstenmehl und Poley (des κυκεών) auch die Bedeutung haben, dafs man sich begnügen solle mit den Cerealischen Gaben. Der Philosoph Heraclitus hatte wenigstens bestimmt einst den Ephesiern durch diesen Trank die Genüg-

samkeit und Frugalität empfohlen (Plutarch. de garrul. p. 58 Wytt.).

Doch Lust und Noth und die Macht der Gewohnheit führten frühzeitig ein Anderes herbei. Und man wollte doch auch vom gebrauchten Ackerstier noch Nutzen ziehen. Das hatten die Gesetzgeber auch bedacht. Daher stellten sie ein jedes Schlachten des Ackerstiers unter religiöse Obhut. Nach den Mysterien, wenn das gewöhnliche Leben und die Stimme der Noth sich wieder geltend machen wollen, am Jupitersfest, am Fest des Stadtgottes (Polieus), alsdann sollte die Attische Gemeine durch den am ehernen Tisch dieses Gottes geschlachteten Ochsen und durch das Stiergericht im Prytaneum erinnert werden, dafs, wenn auch der Ackerstier zum Schlachtvieh gemacht werden dürfe, diese Benutzung doch immer nur unter Einschränkung zulässig sey. Hierdurch war jedes Stierschlachten zu einem Opfer geworden.

So giengen also, im Gegensatz gegen vegetabilische, frugale Kost, die Begriffe vom Fleischessen und Lust am Fleische auf das Stierschlachten über. Aber da, wie aus allem Bisherigen erhellet, in der religiösen Anschauung der Vorwelt, der Stier ein Bild der Materie überhaupt war und des Looses, das die thierische Natur trift (man denke nur an den Persischen Abudad), so verwebten sich auch noch andere Vorstellungen mit jenen sonderbaren Buphonien der Attiker, welche sich

durch mehrere Spuren verrathen. Ohne mich anheischig zu machen, Alles Zug vor Zug ausdeuten zu wollen, will ich ihnen doch noch etwas folgen: Der Stier, der vom Felde kam, frafs Mehl und Gerste vom ehernen Tisch des Zeus. So heifst es in der Erzählung beim Porphyrius. Hier liegt der natürliche Gedanke nahe: der Pflugstier geniefst die Früchte des Feldes wieder, die er erwerben hilft. Dafür mufs er sterben. Der Mensch, der Treiber des Stieres in Erbauung der Erde, kehrt, wie er, zur Erde zurück, deren Früchte er isset, wie der Stier. Das sollte eine Lehre seyn von den ersten Stiftern des Attischen Ackerbaus, von den Schlangen- und Erdmännern (s. oben II, S. 401.), darum sollte jener Ochse, der vom Tisch des Zeus gefressen, unter Erechtheus erschlagen worden seyn. Seitdem ifst der Ackerbauer auch vom Fleische des Ackerstiers. Er isset den Gehülfen seiner Arbeit, und ladet dadurch eine Schuld auf sich. Doch er möchte frei werden dieser Schuld, und so wälzt sie sich fort, von einem zum andern, von den Wasserträgerinnen bis zum willenlosen Messer. Mit Hülfe des Wassers wurde das Messer geschärft. Dort ist der Verschuldung Anfang. Aus dem Wasser, aus dem Feuchten, quillet alle Materie und alle materielle Reitzung, darum wird auch nach dem Endurtheil das Mordmesser ins Meer versenkt. Dort mag es ruhen, das Schuldige in dem tiefen Grunde aller Schuld und aller Lust. Denn alle Sinnenlust ist ja aus dem Feuchten. Daher flofs auch durch die Stadt

der feuchten Göttermutter Rhea in Karien, Mastaura, der Goldmesserflufs Chrysaoras, an dem der Stier geschlachtet wurde. Sie ist dorten des Bacchus Pflegerin, des Stiergottes aus der feuchten Tiefe. An seinem Festmahl soll die gleiche Vertheilung und das gemeinsame Essen des Opferfleisches an das Loos des sterblichen Menschenleibes erinnern (s. oben III, p. 402 ff.). Auch zu Athen an den Buphonien sind die Daetri (Δαιτροί) bestellt, die das Fleisch des gemordeten Stieres vertheilen müssen. Also auch hier wohl: gleiche Lust, gleiche Kost, gleiche Schuld und gleiches Loos. Aber ehe der Stier unter der Axt des Butypos fällt, treiben ihn die Kentriadae (Κεντριάδαι) im Kreise. So treibt der Kämpfer in der Sonnenbahn, Hercules, auch seine Stiere zuvor im Kreise herum, bis er sie zur Opferstelle bringt. Ganz Sicilien hatte er umkreiset (ἐγκυκλούμενος την Σικελίαν), heifst es beim Diodorus (IV, 23 fin.) mit seinen Stieren, ehe er an die Quelle Cyane bei Syrakus den besten davon der Kora zum Opfer brachte. So wollten sonder Zweifel auch die Kentriadae zu Athen auf den Kreislauf der Sonne und der Monden anspielen, wenn sie den Schlachtochsen im Kreise drehten. Der erste Schlachter war ja aus Kreta gekommen, wo die Kureten planetarische Tänze aufführten, und wo der Attische Dädalus den Sonnenbau und den Sonnentanz angeordnet hatte. Dort waren auch der Sonnentochter Pasiphaë Bilder aufgerichtet mit Kuhhäuten behangt. An den Athenischen Buphonien richteten die Ochsen-

mörder auch zuletzt die ausgestopfte Ochsenhaut auf, und spannten das Bild an den Pflug. Der Stier ist nicht vernichtet, wollten sie wohl damit sagen; an seiner Stelle wird ein Gleicher den Pflug ziehen, und so lebt der untergegangene Einzelne in seinem Geschlechte fort. Auch davon konnte nach alter einfältiger Art der Geselle des Ackerstiers, der Ackermann selber, auf sich die Anwendung machen.

So nahm also das in allen Religionen immer wiederkehrende Bild vom Stier diese Wendung. Daſs gerade auf dieses Bild so unzählig viele Bedeutungen zusammengehäuft sind, darf uns in der That nicht wundern, wenn wir bedenken, daſs gerade mit diesem wichtigen Hausthiere durch den Ackerbau in den meisten Ländern der alten Welt der Anfang aller Cultur und bürgerlichen Ordnung bedingt war. Damit hing die andere Bedeutung des Stieres, die astronomische zusammen, indem mit diesem Bilde des Zodiakus das Frühjahr in seinen Wohlthaten gefeiert, bei den meisten alten Völkern auch das bürgerliche Jahr eröffnet ward.

In dem Minotaurus ist nun zugleich noch eine andere Reihe von Begriffen gegeben, die, wie der Verfolg zeigen wird, in die Religion der Ceres eingreifen. Daher wir auch jene Ideen kürzlich verfolgen müssen. Es liegen hier zunächst Vorstellungen der Ägypter und ihrer Nachbarn zum Grunde. Ägypten aber hatte nicht weniger als drei

heilige Stiere: den Apis zu Memphis, der Isis-Luna und der Sonne heilig (der Vater-Stier nach Zoëga, numi Aegypt. p. 81.) der Hauptstier nach de Rossi Etymol. Aegypt. p. 15.); den schwarzen, der Sonne geheiligten Lichtstier, Mnevis, in der Stadt On oder Heliopolis (Plutarch. de Isid. p. 364 vergl. oben I, pag. 313.); den Onuphis, den schwarzen und widerharigen struppigen Stier, vielleicht ein Bild des rückgängigen Laufs der Planeten. Sein Ägyptischer Name soll den guten Gott, den guten Geist bedeuten (Aelian H. A. XII, 11.). Nach Macrobius (Sat. I, 21.) hiefs er auch Pacis (oder, wie einige Codd. haben, Bacis.). Wenn ich gleich noch keinen Grund sehe, vom Griechischen Boden wegzugehen, um die Wurzel des Wortes Bacchus zu suchen (vergl. oben III, 139.), so bin ich doch auch gar nicht geneigt, solche Spuren für unbedeutend zu halten, zumal wenn die Erklärung: der gute Gott, wie ja Bacchus auch Vorzugsweise hiefs, richtig wäre, und wenn auch der Name Hermonthis, in welcher Stadt der Stier Onuphis seine Wohnung hatte, wirklich im Ägyptischen die Stadt der Granatäpfel bezeichnete (Rossi Etymol. p. 345. Jablonski Voc. p. 69.). Der Granatapfel ist, nach dem Homerischen Hymnus auf Ceres, das Unterpfand, wodurch Pluton (d. i. der unterirrdische Osiris-Dionysus nach Herodotus) sich die Proserpina zueignet.

Nun stehet, wie bekannt, dem Osiris, dem heilige Stiere geweiht sind, ein feind-

seeliger Bruder, Typhon, entgegen. Als glühender Wind, Samum, heifst er besonders Apophis. Davon hatte Ägypten folgenden Mythus: der Sonne Bruder (das ist der Bruder des Amun) Namens Apopis, bekriegte einst den Amun (die Sonne.). In diesem Kriege stand Osiris dem Amun bei, und dieser nahm ihn unter dem Namen Dionysus zu seinem Sohn an (Plutarch. de Isid. p. 365). Gleich darauf wird bemerkt, Apopis sey feuriger, trockner Natur und der Sonne verwandt, aber nicht die Sonne selbst. Nach dem Ägyptischen bedeutete sein Name ἄποπις den Riesen (Jabl. Voc. p. 65.). Mit Giganten kämpft auch der Ägyptische Som-Herakles. Er hat aber auch Namensähnlichkeit mit Epaphus und Apis. Dieses und die ganze sinnbildliche Analogie führt auf Stiergestalt.

Hiernach ergiebt sich mit Wahrscheinlichkeit folgende Darstellung vom Ägyptischen Standpunkt aus: die strahlende Sonne als Widdergott Ammon hatte zwei Stierdämonen zur Seite: einen feindseeligen mit ihm ringenden Bruder Apopis (Apophis.). Das ist der Dämon in der Wüste, der zweibeinige feuerschnaubende Ochsen vor sich hertreibt (die glühenden Sandsäulen.). Er ist selber ein Stiergott. Das ist aber auch der andere Genius zur Seite des Amun; der gute Gott Osiris, der dem bedrängten Ammon beisteht, und ihn retten hilft. Da alle diese bildlichen Vorstellungen auf den Bauwerken

Ägyptens dargestellt wurden, so konnte es nicht fehlen, daſs sie auch zu den Griechen gelangen muſsten. Besonders scheinen die Kreter diese ganze Bilderreihe bei sich aufgenommen zu haben. Und so finden wir denn auch auf denjenigen Denkmahlen der Griechen, die das alt-symbolische am getreuesten bewahren, auf Münzen vornehmlich, dann aber auch auf Vasen und Reliefs aus diesem Thiergeschlecht eine Mehrheit von Gestaltungen, womit ganz zuverlässig eben so viele verschiedene Begriffe oder Phantasien bezeichnet waren: Zuvörderst die Sonnenstiere, Sonnenrinder, die Mondskühe, oder wie wir sie oft nennen können, die Cerealischen Kühe, wenn sie z. B. die Ceres tragen. Sodann den sogenannten Dionysischen Stier. Auch mit diesem waren vermuthlich verschiedene Begriffe verbunden. Das lehrt schon der Augenschein bei einem Blick auf die Bildwerke. So ist es doch z. B. ganz gewiſs etwas anders, wenn er mit Blumen bekränzt ruhig eine Initiirte trägt, wie wir ihn auf Vasen bei Millin und jetzt in Dessen Galerie mythologique (nr. 255.) sehen; und wenn er ein andermal zwei Eingeweihte in das höchste Schrecken versetzet. —— Er stöſst nach der einen. In der Mitte steht ein Candelaberfuſs mit brennendem Opfer, und die gefährdete Baccha hält sich an einer Binde (vitta), die um jenes Postament gewunden ist (Ibid. nr. 257.), —— oder wenn er in gleicher drohender Stellung auf einen Thyrsus tritt (Ibid. nr. 256.). Das ist ein stöſsiger Stier des Dionysus, ein

Bos cornupeta. So sehen wir ihn auf dem Thierkreis von Dendera und auf Ägyptischen Münzen. Da müssen wir bald an die Vorstellungen vom zornigen, bald an die vom brünstigen Stiere denken, und an die Ideen, die der Grieche mit ταῦρος, ταυριᾷν, λάσταυρος (zottig, geil) mit ταυρηδὸν (z. B. ταυρηδὸν βλέπειν, wüthend anblicken, Aristoph. Ran. vs. 804.) verband. Dabei wird zuweilen der vorwärts gebeugte Leib und dergl. genannt (s. Scholiast. l. l vergl. Pollux II, sect. 52.). Dasselbe Bild brauchen auch die Hebräer von einem wüthenden, trotzigen, feindseeligen Menschen (s. Bochart. Hieroz. pag. 408 und daselbst die Bibelstellen.). Daher auch die Griechen von einem bösen, stolzen, geilen und widerwärtigen (ἐπαχθής) Kriegsmann des Kreters Minos fabelten, den Theseus auch noch hatte bekämpfen müssen (Demon und Philochorus ap. Plutarch. Thes. p. 8.). — Einige wollten daraus die ganze Geschichte vom Minotaurus erklären — den sie Ταῦρος nannten, über Ταῦροι heifsen auch die Mundschenken, und Hörner waren die ältesten Trinkgefäfse. Aus dem Stierhorn fliefset das erquickende Nafs, und ergiefsen sich gute Gaben in Fülle (s. die von mir im Dionysus p. 279 angeführten Stellen der Alten.). Mithin wendet sich dieselbe Bilderreihe von dem Frühlingsstiere wieder auf eine ganz andere Seite. Er ist ja in den Sternen mit den Hyaden und Plejaden verbunden, mit den Wassergeberinnen und Nährerinnen. Alles dieses, und noch viel mehreres mufs

erwogen werden, wenn wir die Ideen von der Kuh der Ceres und Proserpina, vom Dionysischen Stier, vom Achelous, Hebon-Bacchus und Minotaurus mit einiger Bestimmtheit denken wollen.

In Betreff des Letzteren (des Minotaurus) ist es nun höchst wahrscheinlich, daſs sein Begriff und Bild vom Ägyptischen Typhon-Apopis entlehnt ist. Es ist der Sonnenbruder, den die Mondsfrau mit dem Stier erzeugt hat, aber er ist nicht wie jener, sondern er ist der versengende böse Gluthwind, dem die Jünglinge und Jungfrauen als Opfer fallen. — Nun wollen wir ihn auch noch im Bilde sehen, und zu gröſserer Deutlichkeit (ob wir es gleich schon oben in etwas andeuteten) mit ihm zwei andere Stiermenschen vergleichen.

Achelous zuvörderst kann nach der Hauptstelle des Sophocles (Trachin. vs. 9. seqq.) mehrere Gestalten haben, denn dort erscheint er bei der Dejanira einmal als wirklicher Stier, dann als bunte Schlange, endlich mit dem Stierkopf und zottigen Bart (vergl. Philostrati Iconn. p. 868.). Hier sind aber die Münzen von Akarnanien entscheidend. Da sehen wir einen männlichen, unbärtigen Kopf mit Stierhörnern, der sich in einen Stierhals endigt (Pellerin Rec. T. I, p. 90 seqq. coll. Eckhel D. N. V. II, p. 183 seq.). Es hat also hienach Achelous einen Mannskopf und einen Stier-

leib. Hebon-Bacchus ist auch theils als ganzer Stier vorgestellt mit einem bärtigen Mannsgesicht, oder man sieht ihn eben so gestaltet, aber nur mit halbem Leib (s. Eckhel D. N. V. I, p. 136 und Dionysus T. I, p. 282 und dazu tab. III, nr. 4.). Mithin ist in der Gestalt zwischen beiden, Achelous und Hebon, kein Unterschied; man müfste denn etwa das Bild des Achelous auf einer Münze von Akarnanien (bei Spanheim de U. et P. N. I, p. 395.) zum Maafsstab nehmen, wo vom Ochsenleib, ausser dem Ohr und einem ganz kleinen Theil des Nakkens, nichts mehr sichtbar ist, da hingegen auch bei dem halbirten Hebon ein grofser Theil des Leibes gesehen wird auf Griechisch-Italischen und Sicilischen Münzen.

Minotaurus hingegen ist gestaltet mit einem Menschenleib und Stierkopf, also gerade das Umgekehrte. Beispiele liefern die Münzen von Knossus auf Kreta, und die von Athen (Pellerin Rec. I, pl. 22 und III, pl. 98 — wo auch das Labyrinth abgebildet ist — vergl. Eckhel D. N. V. II, p. 184.) und die Sicilischen und Italisch-Griechischen Vasen z. B. die merkwürdige von Girgenti (jetzt in England) mit dem Namen des Künstlers Taleides, mehr als sechshundert Jahre vor Chr. Geb. gefertigt, (bei Lanzi Dissert. d. vasi antichi tav. III, und bei Millin peint. d. v. ant. II, pl. 61. und Galerie mythol. nr. 490.).

§. 34.

Erysichthon oder der Fluch der Ceres.

Von Äthiopien und Oberasien steigt noch ein anderer Gluthmann auf, den wir um so weniger übergehen dürfen, je grösser die Bedeutung ist, welche Callimachus in seinem Festhymnus auf die Ceres diesem mythischen Wesen gegeben hat Es ist aber auch ein sehr alter Mythus (11). Wir geben ihn in kurzer Übersicht: Erysichthon, Sohn des Triopas, Königs von Thessalien, haut eine heilige Pappel im Haine der Ceres ab. Die Göttinn sendet ihm zur Strafe einen nicht zu stillenden Heifshunger, und ein Abzehren dabei. Er verkauft alle seine Habe und selbst seine Tochter Mestra, die aber als Geliebte des Neptunus die Gabe besitzt, sich in alle Gestalten zu verwandeln, und in immer neuer Hülle wieder zu ihrem Vater zurückkommt. Endlich findet Erysichthon durch eine Schlange seinen Tod und steht nun als Schlangenhalter (Ophiuchus) am Himmel.

(11) Quellen: Hellanicus in der Deucalionea (ap. Athen. X, p. 416. B. p. 20 Schw.) Callimachi H. in Cer. vs. 24. Hygini poet. Astron. XV, p. 452 Stav. Aeliani V. H. I, 27. Palaephat. cap. 24 und andere, die dort Fischer nachweiset, besonders Ovid. VIII, 738. Über die verschiedenen Angaben der Abstammung und Namen, vergl. Sturz ad Hellanici Fragg. p. 70 seq.

Es sind dieſs Bilder und Mythen aus der alten Religion der Sonne, besonders aus dem Oberasiatischen Zweig, der kurz vor Christi Geburt durch die Mithrasfeyer im Occident ein neues Leben gewann, aber schon viel früher theilweise dorthin vorgedrungen war. Es ist die Sonne in ihrer verzehrenden Gluth, die verderbliche Kraft der Sonne und deren allmählige Mäſsigung in der Nacht und in den herbstlichen Zeichen. Zuvörderst liegen schon im Namen der mythischen Person, man mag ihn schreiben, wie man will, Beziehungen auf Erde und Ackerbau. Es kommt nämlich sowohl die Form Ἐρισίχθων (Erisichthon) als die andere Ἐρυσίχθων (Erysichthon) vor. Daſs der Pflugstier in einem Gedicht des Straton beim Athenäus (IX, p. 411 Schw.) mit dem letzteren Namen bezeichnet wird, mag hierbei bemerkt werden, obwohl ich daraus gar nichts folgern will. Doch der vom Hellanicus (l. l.) aufbehaltene andere Name jenes Gegners der Ceres wird uns sofort auf die rechte Stelle bringen, von welcher dieser ganze Mythus gesehen seyn will: „Dieser Erysichthon wurde Aethon (Αἴθων) genannt, weil er unersättlich im Essen war." (12). Das ist der Brennende

(12) Daſs Hesiodus ihn auch Αἴθων genannt hatte, möchte ich dem Tzetzes (ad Lycophron 393, p. 1025 Müller) allein nicht auf sein Wort glauben, da in den Werken des Dichters keine Spur davon zu finden ist. Vielleicht ist Ἑλλάνικος zu schreiben.

von αἴθειν brennen, verbrennen. Ganz in einem ähnlichen Sinn nannte ein Griechischer Komiker einen andern Fresser Κεραυνος den Blitz (Athen X, pag. 23 Schw. Eustath. ad Iliad. XI, p. 806.). Ovidius in seiner Erzählung von Erysichthons Unglück führet diese Vergleichung des Fressens mit dem verzehrenden Feuer weiter aus (Metam. VIII, 840 seqq.). Wir sehen also hier deutlicher als gewöhnlich, wie es kam, daſs ein Satz alter Sonnenreligion in diese wunderliche Fabel verwandelt ward. In der Griechischen Sprache war dazu der Anlaſs gegeben, weil man die Gefräſsigkeit mit Worten zu bezeichnen pflegte, die vom Feuer entlehnt waren; und wir Deutschen haben ja den ganz verwandten Ausdruck: Heiſshunger. Für den Hunger wuſste Ceres Rath, und in Sicilien, wo man einen Tempel des Vielessens hatte, hatte man auch, und vielleicht in demselben Tempel, die Bildsäule der Ceres Σιτώ (die Getraidegeberin), so wie auch den Gebern der groſsen Brode anderwärts Bildsäulen errichtet waren (Athen X, pag. 20 Schw.). Damit aber das Getraide gedeihe, muſs der Brandmann bekämpft und abgewehrt werden; und wie dem Robigus in altitalischem Cultus, vielleicht eine abwehrende Robigo entgegenstand (Colomella II, 12 [11] Varro R. R. I, 1, 6 de L. L. V. 3. Ovid. Fast. IV. 907. ibiq. Interprett.), so lesen wir von einer Ceres ἐρυσιβίη, die von den Gorgonern am Hermus angerufen ward, um den Mehlthau abzuwenden. So hatten die Rhodier in ih-

rer Insel einen Tempel des Apollon Erythibios, weil sie den Getraidebrand ἐρυσίβη nannten (Strabo. XIII, p. 408 Tzsch.).

Also mit dem Erysichthon-Aethon ist Ceres im Streit. Ceres ist hier die obere Erde, wie sie denn oft ausdrücklich die Erde heiſst (Scholiast. ad Euriprd. Phoeniſs. vs. 689.). Dieser Streit ist nichts anders, als das Leiden der Erde unter der Gluth der Sonne. Es verbinden sich damit die Begriffe von dem Monde, der nächtlich die Hitze kühlt durch Thau und Feuchtigkeit. Daher hat auch in dem gemäſsigten Attika ein Gluthmann, Erysichthon die Herse (den Thau) und die Pandrosos (die nächtlich sich verbreitende Feuchtigkeit) zu Schwestern. Die Herse zeugt auch mit dem Hermes den Tithonus, der die Aurora, die Morgenröthe, heurathet. Er wird in die vom Thau lebende Cicade verwandelt, nachdem er mit der Aurora den Phaëthon, den Lichtbringer gezeugt hat (Apollodor. III, 24, 3. Scholiast. Iliad. X, 1.). Das waren Attische Sagen aus der Priesterlehre von Samothracien her, wo Skopas die Bildsäule eines Phaëthon hatte fertigen müssen (oben II, 303.) und die goldene Cicade im Haar der älteren Athener war ein altes Sinnbild des vaterländischen Bodens, und der mysteriösen Lehren, die mit seinem Anbau verbunden worden waren. Aber auch nach Äthiopien gehört Tithonus mit seiner Aurora und mit seinem andern Sohne Memnon (Hesiod. Theog. 983 seq.).

In Äthiopien, in dem heifsen Sonnenlande hatte man neben dem Sonnengotte Mithras einen Gluthmann, Phlegyas, oder wahrscheinlicher hiefs Mithras dorten selber Φλεγύας. Das war ein Ackerbauer und Gesetzgeber in dem Gluthlande (s. oben II, 203 f.). In Ägypten, besonders zu On, in der Sonnenstadt, war er als Mestres bekannt. Dort sollte er die Pyramiden gebaut haben. Die Perser nannten ihn in der Zendsprache Methren (II, 204.) und Dschemschid der Sonnendiener, der Gesetzgeber, der ebenfalls baut, Persepolis baut, dieser zweite Methren also wird in seinem Glanze getrübt, wird böse, steigt in die Hölle und seine Hand wird geschwärzt (II, 264.). — Also Sonnendämonen hell und finster, gut und böse in ihrem Laufe durch das Jahr und durch das Leben. Ägypten kennt auch böse Bauherrn unter seinen Königen, und nennt darunter die Erbauer von Pyramiden (Herodot. II, passim.). Jener Thessalische Feuerkönig Aethon erscheint gerade als ein solcher böser Bauherr. Einen Saal will er sich bauen, vom heiligen Baum der Ceres (Callim. Cer. vs. 55.); oder er reifst gar das Tempeldach der Ceres ab, um seinen Pallast zu decken (Hygin. pag. 254.). Doch verweilen wir nicht bei blofsen Nebenzügen, die vielleicht zufällig zusammentreffen. Die Grundidee dieses Wesens ist sprechend genug:

Er ist der Gluthmann, er verheeret den Wald, er versengt die Saaten, er frifst und

naget, gerade wie Typhon, der Glühende, frifst und naget und mager macht, und darum auch Smy, λεπτὸς, der Dünne heifst, von der austrocknenden Eigenschaft des Ägyptischen Gluthwindes (Jabl. Panth. III, pag. 111.). Ähnlich heifst auch Pluto, als Zerstöhrer der Leiber, und Proserpina als die personificirte Vernichtung des körperlichen Lebens. Er und sie werden in diesem Sinne Λέπτυνις genannt (περὰ τὸ λεπτύνειν καὶ κόνιν ποιεῖν (Lycophron vs. 49 ibiq. Tzetz. p. 344 Müll.).

Aber der Fresser Aethon ersättigt sich nicht; vielmehr zehret er immer mehr ab, und wird selbst endlich seines eignen Leibes Fresser, (wenn ihn die Schlange nicht würgt — so variirt der Mythus), bis er endlich auf der Ceres Befehl als Ophiuchus an den Himmel versetzt wird, wo zum ewigen Leid die Schlange ihn umstrickt hält. Bleiben wir bei dem Ausdruck stehen: „Er wird mager und verzehret sich selbst, oder die Schlange verzehret ihn“ und gedenken dabei an den kahlen Harpocrates, oder noch mehr an den abnehmenden und sterbenden Typhon. Es ist ein Abnehmen der Sonnengluth, einmal an jedem Abend; darum ist Ceres, die Mondsfrau und die thauende Erde, seine natürliche Feindin. Es ist aber auch ein Abnehmen mit jedem Tage im fortschreitenden Lauf der Sonne. Gegen sein Lebensende (prope ad terminum vitae Hygin. p. 452.) kommt endlich die Schlange und macht seinem Fressen ein Ende. Das ist ei-

nerseits die böse Schlange, die Schlange des Fluchs, und der Fresser mufs als Schlangenhalter zum ewigen Exempel am Himmel stehen (Hygin. l. l.). Es ist die Herbstschlange, die den Aethon tödtet, die die Sommersgluth löschet. Es nahet sich der Sonnengott den winterlichen Zeichen des Thierkreifses und mehr und mehr abnehmend, stirbt er. Er stirbt gegen des Octobers Ende, und steht auf der Gränzscheide des winterlichen Dunkels. Dorten steht er zur Warnung. Er kann aber auch zum Heil dorten stehen, am Weg der Seelen, in so fern er als Ophiuchus zum Äsculapius (13) wird, oder zum Triptolemus, auch

(13) Wenn wir uns erinnern, dafs Aesculapius den Phöniciern die heilsam erwärmte Luft war (s. oben II, S. 149 und 337.), und nun die gleichfalls Thessalische Fabel von einem Phlegyas (Φλεγύας) oder Brandmann hören, der defswegen den Tempel des Apollo anzündet, weil dieser mit seiner Tochter Coronis den Aesculap erzeugt hatte, dafür aber in der Unterwelt büfsen mufs (Virgil. Aeneïd. VI, 618 ibiq. Interprett.), so wie sein übermüthiger Sohn Ixion, der seinen Schwiegervater in die mit glühenden Kohlen angefüllte Grube geworfen, und zuletzt eine Wolke statt der Juno umarmt hatte (s. Hygin fab. 62 ibiq. Interprett. pag. 128 Stav. vergl. Pherecyd. Fragg. p. 218. seq., wo der Name Αἴτων auch zu beachten ist, vergl. Hesych I, p. 176 seq. Alb.) — wenn wir Alles dieses zusammenstellen, so werden wir nicht zweifeln, dafs wir hiebei an physicalische Ereignisse zu denken haben.

zum Hercules. Auf alle diese Heroën ward ja der Ophiuchus auch bezogen, und sie waren der Ceres Freunde. Ob es gleich zu vermuthen ist, daſs auch diese Wendung dem Mythus von Erysichthon gegeben war, wonach er als gemässigte Sonnewärme mit der Ceres versöhnt worden, und zum Seegensmann wurde, so will ich bei dieser Vermuthung doch nicht verweilen; sondern die urkundlich gegebene Ideenreihe verfolgen.

Erysichthon ist unsterblich und zwar durch seine Tochter. In seiner Noth, in dem immer härter andringenden Mangel, der ihn verzehret, muſs er selbst die Tochter verkaufen. Aber sie war des Meergottes Poseidon Geliebte, und benutzt die von ihm erlangte Gabe der Verwandlung, um in immer neuen Gestalten zum Vater zurückzukommen. Sie nannten sie Mestra (Μήστραν (Schol. ad Lycophr. 1393 und in einigen Handschriften des Palaephatus l. l.), aber auch Metra (Μήτραν.). Da wir so nahe liegende Beziehungen zwischen ihrem Vater Aethon und dem Phlegyas-Mithras (zwischen den zwei Sonnenmännern) gefunden haben, so wäre es wohl Niemanden zu verdenken, wenn er in der Mestra eine Μέστρη suchte, das heiſst eine Tochter des Mestres oder Mithras (oben II, 204.) also wieder eine Mondsfrau; zumal da die Namen jenes oberasiatisch-äthiopischen Sonnengottes in so ausserordentlich verschiedenen Formen vorkommen (s. a. a. O. wohin auch, gelegentlich be-

merkt, das vermuthlich in etwas corrupte μέσπλη beim Hesychius gehört T. II, p. 578 Alberti μέσπλη ἡ σελήνη παρὰ Σκύθαις) und da wir vielen Grund zu vermuthen haben, daſs man in Karien eine Ceres-Mastra, so wie urkundlich (s. oben) einen Bacchus-Masuris, kannte.

Allein wir haben gar nicht nöthig, auf dieses Spiel mit fremden Namen einen Einsatz zu wagen. Bleiben wir immer bei dem Griechischen stehen, und denken meinetwegen an den Sohn des Perseus Μήστωρ (Apollodor. p. 146 Heyn.) an den Berather (in diesem Sinn war es auch ein Epitheton des Apollo), oder Kriegsmann. Freilich würde dazu eigentlich ein Μήστειρα erfordert. Aber auch Antoninus Liber. (17. p. 118 Verh.) bleibt bei dieser Endung, indem er des Erysichthons Tochter Hypermestra nennt (Ὑπερμήστρα.). Oder ziehen wir auch die andere Lesart Μήτρα vor. Alsdenn hätten wir etwa eine Matrix. Wir können uns auch die Lesart zweier Handschriften μνήστρα (Schol. Lycophron. p. 1025 ibiq. Müller) gefallen lassen. — Genug wir brauchen nicht auf Namen zu bauen, und bleiben doch ganz im Gebiet der Mithrabilder. Die Tochter Mestra kehrt zum Vater zurück, hörten wir vorher, in verschiedenen Gestalten. In welchen? Als Stier, als Roſs, als Hund, als Vogel (Ovidius, Palaephatus l. l.) — lauter Thierbilder dem Sonnengotte Mithras angehörig und der Mondsgöttin Ceres-Proserpina. Wir dürfen uns

nur jener Reliefs mit dem Mithras erinnern, wo dieser Sonnengenius dargestellt wird im Eingang einer Höhle mit Stier, Hund, Vogel und oben das Sonnenroſs darüber. Auch der Ceres-Proserpina gehören alle diese Thiere an: der Stier, das Roſs, der Hund (den hat sie als Hecate) und die Taube. Denke man nur an die alten Tempelbilder von Arkadien, und unter den vier Namen, womit Hecate angerufen ward, kommen die drei Pferd, Stier, Hund, ausdrücklich vor (Porphyr de Abstin. IV, p. 352.).

Es kündigt sich folglich in dem Bisherigen wieder eine orientalische Fabel vom Sonnen- und Mondsjahr an, mit den Bildern, die wir bereits in diesen Beziehungen zum öftern urkundlich nachgewiesen haben. Diese Bilder versichern hier dem Mann der Sonne, die Fortdauer und neue Wiederkehr. Poseidon, das Meer, liefert diese Gestalten, in welchen die Tochter sich dem abzehrenden Vater immer neu und immer Trostvoll zeigen kann. Jetzt kommt sie als bellender Hund aus des Meeres Tiefen, als Hekate kommt sie aus der finstern Grotte, dann taucht sie auf als Meerroſs, wie die Ceres selber in der Umarmung des Neptunus erschien, dann steigt ein brüllender Stier aus dem Schoos der Gewässer, oder sie schwebt als eine sanfte Taube darüber. Darum ist sie, mag nun ihr Name bedeuten, was er will, eine Mondsfrau wie Medea (die Beratherin.). Auch sie weiſs Rath zu schaffen. Sie ist eine Zaube-

rin, wie jene, und ausdrücklich wird sie (die Mestra) eine Zauberin (Φαρμακίς) genennt (s. Tzetz. ad Lycophr. l. l.). Darum ist sie auch eine Buhlerin, wie die Helena, die alle Stimmen nachahmen kann. Sie — die Mestra — wird ausdrücklich mit dem Namen einer in allen Gestalten erscheinenden Buhlerin (παντομόρφου βασσάρας Lycophr. l. l.) bezeichnet. In viele Gestalten verwandelt sie sich, und auch als Mann endlich bringt sie ihrem Vater Nahrung (Antonin. Lib. l. l.). Auch dieser Zug darf nicht übersehen werden. Also die Zauberin, die buhlerische Mondsfrau tritt endlich als Mondsmann, als Lunus neben ihren Vater Aethon, neben den Mann der glühenden Sonne. Das ist im Frühling, wo der Sonnengott Mithras, vereinigt mit dem Stierschläger Lunus (oben II, 227.), das neue Jahr eröffnen. Nachdem der Mond der verzehrten Sonne durch das winterliche Dunkel hindurch immer und immer wieder neu erschienen, sind die Monden voll, und das neue Jahr bringt ihr neue Stärke.

So ergibt es sich, unseres Bedünkens, aus allen Bruchstücken dieses sonderbaren Mythus, dafs in dem fressenden und abzehrenden Erysichthon und in der ihn ernährenden Tochter Mestra ein Satz altpersischer und äthiopischer Lehre ausgedrückt war, der Lehre vom Sonnenjahr in heifsen Climaten und von der ab- und zunehmenden Sonnengluth. — Könige sind (wie die ganze Vorwelt mit Einer Stimme uns zuruft) Sonnensöhne.

Im Verderben sind sie Gluthmänner, die sich selbst den Untergang bereiten (vom Attischen Erysichthon sagt uns der Mythus: er mußte ohne Nachkommen sterben, Apollodor III, 24, 3.). In der Deucalionidenreihe von Thessalien hatte vielleicht auch ein solcher Verderber regiert, der mit dem Gottesdienst der alten Kabiraeer und ihrer Ceres in Zwist gerathen war; und so ward in den Cabirischen und Attischen Mysterien seine von Priestern dargestellte Geschichte ein Schreckbild für Gottesverächter, ein Bild, das die Nemesis in ihre ewigen Tafeln eingegraben hatte, wie Callimachus l. l. vs. 57 singt, und das derselbe Dichter zum Mittelpunkt eines Festhymnus auf die Ceres gemacht hat. Ein Grund dieser Wahl des Dichters lag vielleicht mit darin, weil etwa der Satz von der Zerstöhrung des sterblichen Leibes, von der Proserpina-Leptynis und vom Todtenreich, in den Mysterien mit der Geschichte des Erysichthon in Verbindung gebracht war. Die alte Lehre ward nur den Geweihten mitgetheilt; Das Lied war ein Gemeingut, ein öffentliches warnendes Lied für Völker und Regenten.

§. 35.

Proserpina-Dione im Stammland der Hellenen, Aïdoneus, Jupiter-Silenus; Venus-Libitina zu Dodona und zu Rom.

An Thessaliens Gränzen ist auch eine Proserpina zu finden, die wir nicht über-

gehen dürfen, Theseus suchte sie auf. Das gehörte zu seinen letzten Werken. Früher hatte er des Minos Tochter, Phaedra (die Helle, Glänzende) geheurathet, nachdem Ariadne von ihm verlassen worden, oder gestorben war. Er, der Sohn der Aethra (Αἴθρα der Heiteren, Klaren) hält sich in einem Kreise von Frauen dieser Namen und Bedeutung, und, wie sein Vorbild Hercules eine Amazone gefangen geführt und ihr Wehrgehäng genommen hatte, so gewann er die Amazone Antiope selber. Nach unserer oben entwickelten Ansicht des Amazonenmythus gehört auch diese Begebenheit zu dem solarischen Kreise, den beide Helden in ihrem Leben beschreiben. Hippolytus ward dem Theseus von der Amazone gebohren, dem wieder eine Stiefmutter, Phaedra, das Verderben bereitet. Unter den verschiedenen Mythen von seinem Tode (s. Meziriac. ad Ovid. Heroïd IV, pag. 383.) gehört der eine wieder ganz in das bisher bemerkte Gebiet. Er lautet so: Theseus flehet zum Poseidon, er möchte dem Hippolytus selbst den Tod geben. Darauf sendet der Gott aus dem Meer einen Stier herauf, und die dadurch scheu gewordenen Pferde schleifen ihn mit dem umgestürzten Wagen (Hygin. fab. 47. p. 112 Stav.). Auch das Übrige gehört dahin: z. B. dafs er als F u h r m a n n an den Himmel versetzt worden (s. a. a. O. und daselbst die Ausleger) oder dafs ihn Aesculapius von den Todten erweckt habe (Eratosth. Catast. cap. 6.), worauf er dann in Italien einen neuen herrlichen

Lebenslauf begonnen haben sollte, als Liebling der Diana, mit deren Dienerin Aricia er den Virbius erzeugte; oder er war dieser Virbius selber (Virgil. Aeneid. VII, 76, Ovid. Metamorph. XV, 532, Fast. III, 271 ibiq. Interprett.) ein Bild der Unsterblichkeit und Gegenstand eines neuen sonderbaren Dienstes (s. die Nachweisungen oben II, p. 489.).

Aber der Vater Theseus ging noch in späten Jahren in die Unterwelt ein, und glücklich wieder daraus hervor. Als ein Funfziger (wollte Hellanicus wissen ap. Plutarch. Thes. pag. 14 E., cf. Schol. Iliad. III, 144; Fragg. pag. 115.) hatte Theseus mit seinem Freunde Pirithous den Entschluſs gefaſst, für jeden von ihnen beiden eine Tochter des Zeus zu gewinnen. Da raubten sie vorerst die siebenjährige Helena (Duris ap. Tzetz. ad Lycophr. vs. 143.). Sie hatten sie beide liebgewonnen, da sie im Tempel der Diana Orthia zu Lacedaemon tanzte. Aber sie fiel dem Theseus zu. Nun muſste auch für den Freund eine Dioskure (eine Jupiterstochter) gewonnen werden. Das führte beide Helden in die Landschaft der Molosser, wo sie Proserpina entführen wollten. Darüber geriethen sie in die Haft des Aïdoneus. Es folgte das ewige Sitzen. Beide läſst Homerus (Odyss. XI, 630, wo jedoch der Vers von Wolf eingeklammert ist) ewig sizzen. Doch die gemeine Sage wuſste, daſs Herakles den Theseus glorreich erlöset habe (Diodor. IV, 63 seqq. ibiq. Wessel.). Der Raub der He-

lena durch Theseus war ein berühmter Mythus. Davon hatte Arctinus und andere Dichter des Trojanischen Fabelkreises gesungen, Stesichorus auch und Alcman und andere. Das war ein reicher Stoff für die Schreiber der Atthiden und selbst die Bildner ergriffen ihn, wie er denn schon auf dem Kasten des Kypselus abgebildet war (14). Während Theseus im finsteren Hades gefesselt safs, überzogen die Dioskuren Athen, denn ob sie gleich einst selbst die Jungfrauen Hilaïra und Phöbe (die Strahlenden) geraubt hatten (Apollodor. p. 314.), so wollten sie doch ihre Schwester nicht in fremder Gewalt lassen. Sie überzogen Attika mit Krieg, und schleppten ausser der Helena noch des Theseus Mutter Äthra (die Helle) mit sich fort. Also während Theseus und Pirithous, die Sonnenhelden, im dunkelen Haus des Pluton sitzen, gehen Castor und Pollux auf, und während Proserpina unerringbar dem Aïdoneus bleibt, wird doch Helena wieder gewonnen. Also immer wieder Satz und Gegensatz, Auf- und Untergang und ein Aufsteigen von Sonnen- und Mondswesen in verschiedenen Combinationen. So sind jetzt z. B. vier Personen im Dunkel: Aïdoneus, Proserpina, Theseus und Pirithous und vier steigen auf: Kastor und Pollux, Hele-

(14) Pausan. X, 25. Hygin. fab. 79 ibiq. Muncker. Hellanici Fragg. p. 97 seqq. p. 115. Antonin. Lib. fab. 27 ibiq. Verheyk. Apollodor. III, 10, 7 ibiq. Heyne. Herodot. IX, cap. 72 ibiq. Interprett. —

na und Äthra. Ich darf wohl jetzt, nach dem, was ich oben (II, S. 311.) von den Dioskuren und von ihren Himmelsfrauen Hilaïra und Phöbe, wie auch von ihrer Schwester Helena bei den alten Religionen von Sparta und Athen gesagt habe, darüber kürzer seyn. Hier läuft nun derselbe Faden fort. Es dürfen nur einige Züge angedeutet werden, um diefs zu erweisen: Zuvörderst beim Festringen im Tempel der Diana-Luna wird Helena erblickt. Dann geht ihr Gemahl Theseus im Dunkel unter. Doch vorher hatte er die Iphigenia mit ihr gezeugt, (so hatte Stesichorus gesungen und Euphorion und Andere nach ihm, Pausan. Corinth. 21.), Iphigenia, die nachher der Diana auf Tauris ganz geeignet wird. Gerade wegen dieser Entbindung hatte Helena der Ilithyïa zu Argos einen Tempel gebaut (s. l. l.). — Es liefsen sich dieser Züge mehrere sammeln, die alle in den Mythenkreis von Diana-Proserpina gehören; zu unserm Zweck bemerken wir nur den Einen noch, dafs die Dioskuren von den in Schrecken gesetzten Athenern keinen andern Ersatz begehren für den Raub ihrer Schwester, als „eingeweiht zu werden in die Mysterien von Eleusis" (Plutarchi Thes. p. 15. F. 16 A). Dahin gehören die Dioskuren eben sowohl mit ihrer schwarzen und weissen Binde, oder mit ihrem sinkenden und auftauchenden Stern, als Theseus mit seinem schwarzen und weifsen Seegel. Auch beweisen die Griechisch-italischen Vasenbilder, dafs Theseus Krieg mit den Dioskuren und

Aïdoneus der Mysterienlehre angehörte. — Nun aber müssen wir sehen, wohin Theseus gegangen und welche Proserpina er dorten gefunden.

Das war das Land Molossis und die Gegend um Dodona (15), wo in der älteren Pelasgischen Periode die Helli oder Selli (Ἑλλοι, Σελλοί) wohnten. Das ist das älteste Hellas und der Hellenische Ort (Aristoteles in der Hauptstelle Meteorolog. I, cap. 14.), auch Hellopia genannt bei Hesiodus, Philochorus und Andern (Strabo VII, p. 470 Tzsch. vergl. Philochori Fragg. p. 97.). Hier waren die Γραικοί (Graeci), nachher Hellenen genannt, und von hieraus gingen die Züge nach Thessalien und die Anfänge alles Hellenischen Wesens. Der Leser sieht, welch ein reicher Stoff zu weit ausgreifenden Betrachtungen in jenen kurzen Sätzen gegeben ist. Wir behalten das Nächste im Auge, und werfen einen Blick auf dieses Local als den Stammsitz der Griechischen Religionen. Sie kamen urkundlich aus Ägypten hierher, liehen aber in diesem Lande natürlich diejenigen Localfarben, die uns an die Merkwürdigkeiten dieser Örter erinnern. Was den ersten Pflanzen im Mutterlande der Nil gewesen war, das wurde ihnen in allen Beziehungen hier

(15) Über dieses und Mehreres vom Folgenden sind die Nachweisungen oben gegeben I, S. 200 f. vergl. S. 262 f.

der Achelous: Urfluſs, Fluſs der Flüsse, Quelle aller natürlichen Güter und groſser Vater des Landes und des Volkes.

Nach Aristoteles (a. a. O.) hatte sich auch in diesen Niederungen des Achelous die Deukalioneïsche Fluth ereignet. Der Acherusische See, ein Überbleibsel alter Erdrevolutionen, blieb in der Erinnerung dieser Stämme ein religiöser Mittelpunkt. Hier an diesem groſsen Wasserkessel war das Kesselorakel des Jupiter. Von dem Wasserlande sollte er auch den Namen haben, denn hier zu Dodona hieſs der Gott auch νάϊος. Wenn aber gleich dieser Name richtiger und eben so charakteristisch durch Wohnsiedler erklärt wird (Valkenaerii opuscull. II, p. 129.), so blieben doch in dem Götterdienst dieser Gegend andere ungezweifelte Spuren von einer Verehrung des Landesstrohmes und der lebendigen Gewässer, die wir gleich im Verfolg zum Theil zu bemerken haben. Auch der Name dieser Griechischen Urstämme soll von diesem Wasserorte herstammen: Ἑλλοί von ἕλος (Lennep. Etymol. l. gr. p. 203.). — Wie dem auch sey, das bleibt richtig, daſs die Helli, Selli und Hellenen schon durch ihren Namen sich als das ankündigen, wofür wir sie nun schon so oft erkannt haben, als Sonnen- und Mondsdiener, womit denn freilich der Wasserdienst und die Anbetung der lebendigen Elemente überhaupt in natürlicher Verbindung stehet. Jener alte Name, wie der neue, Ἑλλοί, Σελλοί, Ἕλληνες ist Eines Stam-

mes mit ἕλη, ἕλα, σέλα, σέλας, ἕλενος, ἑληνός, Alles bezeichnet Glanz, Schein, Sonnenschein, Mondesschimmer, und Ἑλένη die, Glänzende ist nichs anders als σελήνη der Mond wie denn die berühmte Schwester der Dioskuren Helena auch reel in Hauptzügen nach dem Bilde der Mondsfrauen entworfen ist. Von ἥλη statt ἕλη kommt ἥλιος die Sonne. Mit dem Lacedämonischen βέλα, mit βείλη, mit dem Sicilischen γέλα ist wieder derselbe Begriff des Schimmers gegeben, zugleich aber auch mit letzter Form der der Frosthelle, Gela (Lennep. l. l. vergl. p. 650 ibiq. Valkenaer und Hemsterh., und Ruhnkenius ad Tim. p. 95 seq.). Den Glanz und das Licht der Sterngötter wollen Völker und Geschlechter gleichsam mit dem Namen auf sich herniederleiten. An die Geleonten des alten Athen habe ich oben erinnert, und hier ruft uns Gela jenen Gelon von Sicilien ins Gedächtnifs. So kommen auch Selladae (Σελλάδαι) als ein berühmtes Geschlecht bei Hesychius (T. I, p. 1168 Alb.) vor. So ist Sellus auch als Eigenname bekannt und des Perseus Sohn Heleus (Ἕλειος) haben wir oben (IV, 16) kennen gelernt. Was uns aber besonders nahe liegt, so hatte diese Landschaft Thesprotia ihren Flufs Σελλήεις (Hesych. l. l.). Den Tempel des Dodonaeischen Jupiter nannten die Laconier Hella (ἕλλα, Hesych. in voc.); so wie Laconien seinen Bach Selene hatte, der neben dem Tempel der Mondsfrauen Ino und Pasiphaë vorbeiflofs. So spielen diese Begriffe in Eigennamen von

Frauen und Männern fort und zwar im Widder- wie im Stierzeichen. Die auf dem Widder reitende Tochter des Athamas heiſst Helle. Sie eilt damit den Pontischen Ländern zu. Von dort her kommt Helenos des Priamus Sohn, dem hier an der Epirotischen Küste der sterbende Opferstier seinen Wohnsitz anweiset, wo der Held nach dem gefallenen Stier die Stadt Buthrotos gründet (Steph. Byz. und Etymol. magn. in Βουθρωτ.). Noch eine Ochsenstadt hatte diese Küste, Bucheta (Βούχετα) genannt. Sie hatte, fabelte man, von der Themis oder Latona ihren Namen, die zur Zeit der Deukalionischen Fluth nach Epirus auf einem Stiere gekommen sey (Philochorus oder Philostephanus ap. Etymol. m. Harpocr. Suid. cf. Philoch. Fragg. pag. 96.). Also wieder werden wir auf den alten Stierweg zurück gewiesen, auf welchem von Morgen her die Göttinnen wandeln (vergl. oben II, S. 123.). Mit der groſsen Fluth also, bemerken wir vorläufig, gehet der Stier auf, und mit ihm kommt Latona die Gebärerin der Tageslichter, oder auch Themis kommt, die Ordnung und Sitte bringt, und hier in Dodona, wie dorten in Delphi (s. oben I, p. 201.) aus dem Grunde der Wasser und der Schlünde den wilden Völkern Orakel gibt. Das ist auch die Mutter der Horen, der geordneten Zeiten; und wie nach jedem kleinen Winter der Frühlingsstier kommt, so ist er auch nach dem groſsen Winter, nach den groſsen Wasserfluthen (Aristotel. Meteorolog. I.

cap. 14.) einstmals zuerst gekommen, und auf ihm die Themis, die Mutter aller Ordnung und die Beisitzerin des Zeus. Auch Ceres reitet auf dem Stier, mit der Fackel in beiden Händen, wie z. B. Macedoniens Münzen sie zeigen (Spanh. ad Callim. Cer. vs. 137.). Sie suchet die geraubte Tochter. Wenn diese gefunden ist, dann ist auch der Frühling gewonnen, dann ist wieder Licht, Seegen und Ordnung da, nach dem Wust der winterlichen Fluthen. Auch hier, wie allerwärts mufs Ceres die geraubte Tochter suchen, und den Völkern Sitte und Gesetze bringen. Darum singt Callimachus von ihr, dafs sie dreimal durch den Achelous gegangen, und dreimal durch jeden Flufs, als sie die Proserpina suchte (H. in Cer. vs. 13 seq.).

Man wird wohl vermuthen können, wie viel über diesen Flufs der Flüsse bei den Alten vorkommen mufs. Über die Grundbegriffe bedarf es nicht vieler Worte. Hesiodus (Theog. 340) nennt ihn einen Sohn des Oceanus und der Tethys, und den ältesten von dreitausend Bruderflüssen. Nach Ephorus beim Macrobius (in der Hauptstelle Saturn. V, 18.) war jeder Antwort, die der Dodonaeische Jupiter ertheilte, die Anweisung beigefügt: Ἀχελώῳ θύειν, dem Achelous zu opfern. Daher sey der Begriff entstanden, den Achelous nicht nur für Wasser überhaupt in Eidschwüren, Gebeten und Opfern, sondern für heiliges Wasser, Weihwasser, Wasser der Reinigung zu nehmen. Aber auch al-

les Trinkwasser war mit ihm bezeichnet (Hesych. I, p. 657. Artemidor. Oneirocrit. II, 43.). Er war Quelle aller Nahrung, und Nährflufs vorzugsweise. An seinen Ufern wuchsen jene Chaonische Eichen, deren Frucht die erste Kost der sterblichen Menschen hiefs, ehe der Ceres süfsere Gaben sie erfreuten (s. Vofs zu Virgil. Eclog. I, 9.). — Wir können den Achelous (die grofse Fluth, diefs sollte sein Name bedeuten) mit dem Nilus, und die Dodonaeische Eiche und Eichel, nach den mythischen Beziehungen, die ihnen gegeben wurden, mit der Persea und dem Lotus von Ägypten vergleichen: beides Flufs der Flüsse und Baum der Bäume. Auch darin glich die Dodonaeische Eiche der Ägyptischen Persea noch, dafs sie dem Todtenreich angehört. Mit Eichlaub sind die Parcen und Hecate bekränzet. Derselbe Kranz macht den Dodonaeischen Jupiter kenntlich, (wie die Münzen von Epirus beweisen, s. die Belege bei Jac. Gronovius ad Steph. Byzant. Fragm. de Dodon. in Gronov. Thes. antiqq. Graecc. T. VII, p. 278 seqq. und jetzt bei Millin Galerie mythol. nr. 35.). Gerade auf den Münzen ist dem mit Eichenlaub bekränzten Jupiterskopf ein weiblicher Kopf verbunden, den ein Diadem umgibt. Er gilt gewöhnlich für einen Kopf der Juno, und selbst bei Eckhel noch (D. N. V. II, p. 160.); was mich wundert, da doch, wo vom Dodonaeischen Jupiter die Rede ist, seine Gattin Dione heifsen mufs (Διώνη), wenn auch die Grundbegriffe der Samischen Juno und

dieser Dione im Wesentlichen zusammenfallen. Jenes geht schon aus einer von Gronovius edirten Münze unwidersprechlich hervor (s. a. a. O.), noch weit mehr aber aus unzweideutigen Stellen der Alten. Dieser Dione müssen wir nun näher treten. Sie gehört wesentlich in den Kreis unserer Untersuchung.

Eine Διώνη kennt zuvörderst Hesiodus (Theog. 353.) als eine Tochter des Oceanus und der Tethys, also als eine Schwester des Achelous. Auch eine der Nereïden heifst so (Apollod. I, 2, 7.). Auch des Atlas Tochter und des Tantalus Frau hat diesen Namen (Hygin. fab. 9. ibiq. Interpr.). Auch unter den Dodonaeischen Nymphen oder Hyaden nennt Pherecydes (p. 115 Sturz) eine Διώνη. Und hiermit gehen wir zu der Dione fort, die so ausgezeichnet neben dem Jupiter stehet. Homerus, der von jenem alten, pelasgischen Heiligthum zu Dodona so genaue Kenntnifs verräth (s. die Hauptstelle Iliad. XVI, vs. 233 seqq.), nennt die Dione Gattin des Zeus, mit der er die Aphrodite erzeugte (Iliad. V, vs 370.). Das war ein Satz jener früheren Religion der Pelasgisch-priesterlichen Hellenen, ein Satz, der besonders in Dodona und in den Gränzländern Thessaliens gelehrt worden zu seyn scheint, aber auch auf Kreta war er ins System aufgenommen (nach Diodorus V, 72.). Dem Strabo zufolge, sollte man zwar schliefsen, dafs es hier in Dodona eine ältere Lehre gab, welche die Dione wenigstens noch

nicht in der Würde einer Tempelgenossin des Jupiter kannte (VII, p. 470 Tzsch.), aber gleichwohl ist sie schon in den besten Zeiten der Griechen bei den Orakelgesandschaften nach Dodona ohne alle Zweideutigkeit als solche genannt, wie die Stellen in den Griechischen Rednern (z. B. im Demosthenes contra Mid. pag. 611. epist. 4 contra Theram. und andere) beweisen. Aus jener ersten Stelle wissen wir auch, daſs dem Jupiter zu Dodona Pflugstiere und der Dione ein Rind oder eine Kuh (βοῦς) geopfert wurden. Der widerstrebende Stier auf den Epirotischen Münzen (bei Gronovius l. l. pag. 277 seqq.) kann darauf sich beziehen, oder auf die Trefflichkeit des hochberühmten Epirotischen Hornviehs (Eckhel D. N. V. p. 161.). — Es trafen hiebei wohl beide Anlässe zusammen, um den Stier neben den groſsen Göttern des Landes auf dessen Münzen zu verewigen.

Zwar nicht aus dem Meere ward nach dieser Genealogie Aphrodite gebohren (wie die Grammatiker auch ausdrüklich bemerken zu Iliad. V, 370.), — aber doch aus dem Feuchten, sage ich, und ins Feuchte. Denn vergessen wir doch nicht, daſs hier der Fluſs der Flüsse Achelous waltet, dem nach jedem Opfer Zeus auch zu opfern gebietet. Das ist ein Zeus des Feuchten, ein Jupiter Pluvius, ein Gott, der über die Fluth gebietet. Es ist Zeus der ältesten Pelasger-Hellenen. Diese waren es vielleicht, die einen Zeus kannten, den sie Sohn des Prometheus nannten (Joh.

Lydus p. 96.). Wie dem auch sey, die Deukalioniden, die Fluthmänner von Molossis ausgegangen, hatten auch einen die Fluth regierenden Jupiter. Das war Wasserland, aber auch Todtenland. Da flossen in den Gebirgsthälern, ausser dem gewaltigen Achelous etwas weiter in Osten, westlich der Cocytus, der Acheron und der Acherusische See. Von den letzteren sollte Homerus sein Bild der Unterwelt entlehnt haben (Pausan. I, 17.). — So wollten es die Pflanzer haben. Es sollte Alles seyn, wie im Lande der ersten Heimath. Dorten schiffte man die Todten über den Nilus, dort war der See des Möris und jenseits safsen die Todtenrichter.

So war es nun auch in dem neuen Vaterland. — Auch das Göttersystem erinnert an diese fremde Abkunft. Denn in der Phönicischen Kosmogonie ist Dione des Uranus Tochter und Beischläferin des Kronos (Sanchuniath. ap. Euseb. P. E. I, 10.). Dieses System mag auch Pherecydes gekannt haben; wenigstens beim Apollodorus (I, 1, 1.) erscheint Dione auch als eine der Titaniden und mithin als eine Tochter des Uranus. Es liegen aber auch Ägyptische Begriffe zum Grund; denn hienach hatte bald Kronos mit der Rhea die fünf Götter Osiris, Apollo, Typhon, Isis und Venus gezeugt, bald waren Jupiter und Juno deren Eltern (Diodor. I, cap. 13. Plutarch. de Isid. p. 355 und 429.). — In Phönicien, Vorderasien und Ägypten fliefsen bald von Kronos und Rhea, bald von Jupiter und

Juno neue Götter aus, d. i. von Amun und einer weiblichen Götterpotenz. Das heiſst in Dodona: Jupiter und Dione lassen die Venus von sich ausgehen. Ehe ich frage, was dieſs für eine Venus ist? bemerke ich nur, daſs wir hier auch besonders an den Dionysus denken müssen, der davon den Namen haben sollte, daſs er von Zeus (Διὸς) auf die Bäume herabgeströhmt sey. Denn hier ist ja Zeus der Flieſsende in den Wäldern (vergl. oben III, S. 137.). Hier muſs auch an Silen's Esel gedacht werden und an den Esel, der redend den Dionysus zum Orakel des Jupiter nach Dodona trägt (III, 224.) ferner an Jupiter-Silenus und dessen Maske in den Nympheen zu Athen (III, 227 f.) und an die Stammtafel, wonach Silenus selbst Apollons Vater ist.

Nach Ägyptischer Theogonie verlieren diese letzteren Sätze das Befremdliche. Dort wird bald von Kronos und Rhea, bald von Zeus und Here am ersten Tage Osiris, am andern Apollon gebohren. Ist nun Jupiter als wallende feuchte flieſsende Weltseele gedacht (mithin gleichartig mit Silenus), so erzeugt er nach dem flieſsenden warmen Osiris das Tageslicht Apollon. Es ist hierbei der Standpunkt von der Erde genommen.

Wir deuteten dieses nicht ohne Absicht an. Zwar ist es wohl unmöglich das System von Dodona in seiner ganzen Gliederung zu entwickeln, aber das ist doch wohl

zu erweisen, dafs es in Hauptsätzen von dem gewöhnlichen Lehrgebäude abgewichen sey. Es war aber ohne Zweifel noch sehr getreu dem Ägyptischen, wie es ja die erste Fortpflanzung desselben gewesen ist. Von hieraus gieng die erste Anweisung zum Götterdienst unter die wilden Pelasger aus, wie Herodotus erzählet (s. oben I, p. 2. f.). Es ist also wahrscheinlich, dafs hier Apollo jenem Dionysus untergeordnet war, wie in Ägypten Horus dem Osiris. Denn dieser Osiris, als Hyes, als Pluvius gedacht, ward im Grunde wieder zum Jupiter selber. Hiebei wollen wir eine Notiz nicht unbemerkt lassen, die uns im Etymol. magn. (in Δωδωναῖος) aufbehalten ist. Dort heifst Dodona ein Ort der Hyperboreer. Daraus hat der gelehrte Wernsdorf (ad Himer. pag. 624 seq.) geschlossen: Apollons Reise zu den Hyperboreern deute nur das hohe Alterthum des Dodonaeischen Orakels an. Denken wir, dafs die heiligen Festgarben den Weg nach Delos über diese Landschaft nehmen, so können wir diefs vielleicht für eine Spur nehmen, dafs ein Zweig der Apollinischen Religionen von Dodona aus, nach Delos und Delphi verpflanzt worden war. Vielleicht war es der, den Pythagoras kannte, wenn er den Apollon einen Sohn des Silenus nannte (oben III, 227.). Ja von dem Jupiter der Dodonäer, von dem Acheloïschen Jupiter am Wasser- und Orakel-Ort, also vom Jupiter-Silenos konnte Apollon wohl ein Sohn genannt worden. Das war ächt ägyptisch.

Diesem Jupiter war nun Dione beigesellt. Sie hatte mit ihm entweder die Aphrodite gezeugt, oder war Aphrodite selber. Das war nicht etwa blos Lehre der Alles auf Einheit zurückführenden Philosophen, denen Dione und Aphrodite als personificirte Natur Eins war (Joh. Lydus de mensib. p. 90.); sondern auch die Poëten kennen sie so (s. Statii Sylv. I, 1, 84.), und so kann es nicht auffallen, wenn Servius (ad Virgil. III, 466) die alten Orakelgottheiten von Dodona Jupiter und Venus nennt. Als Tochter der Dione wird Venus die vierte genannt, oder die dritte nach Andern. Jene vierte Aphrodite ist gerade diejenige, die als Reizerin zur Lust Pasiphaë heißt (Joh. Lyd. pag. 89 cf. Cic. d. N. D. III, 23). — Also wieder eine Venus Libitina — eine Göttin der Zeugungslust und des Todes, die hier am Acheron thronet in den Todtenlande, in den Wäldern der Eichen als der Todesbäume. So heißt auch der Tempel der Venus Libitina zu Rom, bei dem der König Servius Tullius die Leichencasse niederlegte, der Tempel der Aphrodite im Haine (— τὸν τῆς Ἀφροδίτης ἐν ἄλσει καθιδρομένον, ἣ προσαγορεύουσι Λιβιτίνην Dionys. Halic. Antiq. R. I, 15 p. 676 Reisk.). Wollten wir den Griechischen Logographen folgen, so könnten wir sogar die Brücke zeigen, worüber dieser Dienst zu den Römern gekommen seyn möchte. Hellanicus vermuthlich und Damastes wollten wissen, Aeneas sey mit Ulysses aus der Landschaft Molossis nach Italien hinübergegangen (Dio-

nys. Hal. A. R. I, 72 p. 182. vergl. Hellanici Fragg. p. 139.). Die Sage lassen wir auf sich beruhen, immer bleibt sie, bei dem Stillschweigen des Herodotus, merkwürdig, weil hienach die Griechen doch schon früh den Ursprung Römischer Institute aus Griechischen genommen hätten. Auf jeden Fall haben wir hier wieder neue Beweise von der Identität alt-griechischer und alt-römischer Religion zur Genüge. Denn ganz gewifs und nach Allem ist der Ursprung jenes alt-italischen Liber und der Libera hier in Dodona aufzusuchen. Erinnere man sich nur, was Liber und Libera nach Wort und Begriff eigentlich waren (s. oben III, p. 286 f.) und dann vergleiche man damit die zunächst angegebenen Grundanschauungen, worauf die Religion der Dodonaeer gegründet war.

Es ist also, um es kurz zu sagen, in diesem Lande der Seegensfülle, des Todes und der Weissagung Jupiter ganz identisch mit dem Dionysus-Chthonius und mit dem orakelnden Bacchus (16), so wie mit dem

(16) Sohn der Aphrodite hatte den Bakchos Praxilla genannt. Die Mutter des Dionysos, nach der Vulgärfabel, Semele, hiefs vergöttert Thyone (Θυώνη), woraus die Abschreiber nicht selten Dione (Διώνη) gemacht haben, (s. Dionysus p. 241 f.). Bemerkenswerth ist die Stelle des Ovidius (Fast. VI, 711) Dodoni Thyene, wie es jetzt heifst, wo wir ebenfalls in Handschriften Dione finden: Eben so steht im Hyginus poët. astr. p. 469

Dis und Pluto der Römer. Den Sicilischen Griechen ist er der Hades, der die Proserpina raubt; denn die Dione ist wieder Proserpina selber, ist Venus-Libitina: die gemeine Venus ist sie im doppelten Verstande, sowohl weil sie Alle zur Zeugung reitzt, und in die Zeugung treibt, als auch weil im Tode Alle ihr zufallen. Daſs Jupiter von Dodona der Pluton von Sicilien ist und Dione die Proserpina, hat schon Jacob Gronov (ad Steph. Byz l. l, p. 279.) vermuthet. Da dieser Satz mit unserm Vorhaben so innig verwebt ist, so schien es mir der Mühe zu lohnen, die kurze Andeutung des gelehrten Mannes durch eine zusammenhängende Erörterung in ihrer fruchtbaren Verbindung mit den ältesten Religionen der Griechen zu zeigen, und dadurch zugleich desto sicherer zu begründen.

Unter den Attributen der Dodonaïschen Gottheiten tritt nun wieder das Bild der Taube recht auffallend hervor. Die Volkssage lieſs sie mit Menschenstimmen von Jupiters

Stav. Thyene im Text. In beiden Stellen ist von den Hyaden oder Dodonidischen Nymphen die Rede. Hienach hat Sturz (ad Pherecyd. p. 116) im Hyginus mit Recht Dione vorgezogen, und da der Scholiast von Venedig (ad. Iliad. XVIII, 486.) auch Διώνη hat, so ist es wohl, wenn keine andere Gründe eintreten, allenthalben vorzuziehen, wenn von Dodonaeischer Religion die Rede ist.

heiliger Buche weissagen, wie auch Münzen sie darstellen, wovon auf unserer 5ten Tafel nr. 10 eine gegeben ist, worüber es aber auch andere Erklärungen gibt (s. Spanheim d. U. et P. N. I, pag. 626 seq.). Schwarze Tauben waren es, welches Herodotus (II, 57.) für schwarze Priesterinnen aus dem Ammonslande nimmt, die in einer den alten Pelasgern von Hellas fremden Sprache redeten. Oder sie waren Wittwen, d. h. Frauen, die nach Ägyptischer Priesterregel keine zweite Heurath schlossen, sondern nun ganz dem Gottesdienste lebten, wofür die schwarze Taube (πελείας) das symbolische Bild war (Horapollo II, 32, cf. J. Trigland Conj. de Dodone cap. 4.); eine Erklärung, die selbst Hemsterhuis im Geiste des Alterthums fand. Welche auch gelte: immer gehört jener Dione von Dodona die Taube eigenthümlich zu, und zwar im doppelten Sinne. Einmal hat sie die Bruttaube als Venus, wie sie denn ganz zur Sicilischen Erycina wird (cf. Lydus pag. 98.). Es ist das Bild der ersten Nahrung und des animalischen Lebens, und so kann die Taube genommen werden, die wir oben (III, pag. 205.) in der Hand einer Dodonaeïschen Nymphe auf einer Bacchischen Vase nachgewiesen. Sodann ist auch die schwarze Taube jener Göttin Eigenthum, als Symbol der priesterlichen Enthaltsamkeit der Frauen. Als Persephone-Persephatta war sie ja die Keusche, Enthaltsame. Heifst sie doch Sancta, die Heilige (auf einem Stein bei Gruterus p. 98 nr. 5.) und auch als die schwarze

Göttin, wie Ceres und Proserpina hiefsen, mufste ihr die schwarze Taube, die Trauertaube der Wittwe vorzüglich zugehören. Dafs aber Abstinenz und strenges Leben vorzüglich von den Dodonaïschen Priestern beobachtet ward, ergibt sich schon aus der Homerischen Hauptstelle (Iliad. XVI, 233 ff.) über die dortigen Religionen. Auch war selbst die Beschneidung Gott geweihter Personen dorten, wie es scheint, im Gebrauch. Wenigstens ist dieses nach Allem gewifs die wahrscheinlichste Erklärung von dem Namen der Tomuren (vergl. oben I, p. 200.).

Wie bemerkt, die Dodonaeer ägyptisirten mehr als irgend eine andere Prieserschaft. Selbst die zum Sprichwort ausgearteten Becken von Dodona waren, scheint es, Überbleibsel altägyptischer Gebräuche. Das Bild eines Knaben rührte mit einer Peitsche, wenn der Wind sie bewegte, ein Becken, dafs es einen Klang hören liefs (Aristoteles apud Scholiast. Villoison. ad Iliad. XVI, 233.) — alte symbolische Anstalten, deren ganzen Sinn zu erweisen, jetzt schwer seyn möchte. Was aber der Augenschein lehret, ist dieses: die Peitsche in der Hand gottesdienstlicher Wesen gehört nach Ägypten. Dort hatte auch jener Pan ithyphallicus, wie oben bemerkt, dort hatte Osiris-Dionysus die Peitsche. Letzterer hatte sie als Herrscher über das Todtenreich. In dieses Todtenreich führt uns auch hier eine andere Deutung eines Griechen hin, der diesen Becherklang auf die Seelenwanderung

bezog. Es waren mehrere Becken zu Dodona, die im Kreise standen. Ward das erste gerühret, so klangen alle andern. Das ist ein Bild der Seelenwanderung, sagt Demon (ap. Scholiast. l. l.); wie der Klang durch die Kreise der Becken, so ziehet die Seele auf ihrer Wanderung durch die Kreise der verschiedenen Sphären. Es braucht lange Zeit bis ihr Kreislauf beendigt ist (ὡς δια πολλου χρόνου Ψυχῆς γίνεσθαι τὴν περίοδον.) — Ob diese Deutung zum Ziel getroffen (der Zweifler Aristoteles that Einrede) — daran liegt wenig: die Lehre von der Seelenwanderung war den Dodonaeern gewiſs nicht fremd.

In dieses Land der Todten gehet nun auch Theseus ein. Er will seinem Pirithous die Persephone gewinnen. Aber sie geriethen darüber selbst in die Finsterniſs, doch der herrschende Glaube und der Stolz der Athener forderten gebieterisch, daſs Theseus wieder erlöset worden sey (17). Aïdoneus (Ἀϊ-

(17) Quellen dieses Mythus: Plutarchi Theseus cap. 35 ibiq. Philochorus cf. Fragg. pag. 32. Diodor. Sicul. IV, 63. Pausanias I, 27. Aelianus V, H. IV, 5. Cyrillus advers. Julian. lib. 1. init. Hieronymi Chronicon ad ann. 620. Virgil Aeneid. VI, 617 seq. ibiq. Heyne. — Unter den Kunstdenkmahlen ist eine patera zu bemerken. Sie zeigt uns den Theseus in der Unterwelt, den eine Schlange umstrickt hält. Hercules kommt, um ihn zu erlösen (bei Passeri Pict. Etrusc. II, pag. 49.) sodann die Gemme, von sehr alter Arbeit,

δονεύς), — so heiſst der König der Molosser, gerade wie Pluton beim Hesiodos, (Theogon. 913.) und beim Homeriden (H. in Cer. vs. 2.) — Aïdoneus soll seine Gattin oder Schwester dem rüstigen Helden abtreten. (Es wird wohl auch wieder eine Geschwisterehe seyn, wie zwischen Liber und Libera.). Von diesem Mythus hat Pausanias die ganz historische Erklärung gegeben, als von einem wirklichen Feldzug des Theseus gegen die Molosser, und diese Erklärung hat bei gelehrten Männern Beifall gefunden (s. Perizonius und Wesseling ad l. l.). Auch ich bin gar nicht gemeint, die alte Historie auch nur um ein einziges Factum zu schmählern. Sey also der Attische König zuletzt auch nach Molossis gezogen, wie früher nach Kreta. Nur leugne man nicht, daſs hier im Dodonaeerlande Personen und Ereignisse die Farbe des Todtenreichs annahmen, daſs der Molosserkönig, wie sein Weib, den alten tellurischen Landesgottheiten in Allem gleichen muſste, und daſs es zu der Ganzheit der Sonnenbahn des Theseus gehört, daſs er auch die unterirdischen Mächte und die Erddämonen bestritt (wie Dschemschid die Dews), daſs er dorten litt und kämpfte, daſs er auf- und unterging. — Es wirft mithin der Molossische Zug des

mit dem traurig sitzenden Theseus, dessen Name beigeschrieben ist (bei Winckelmann Monum. nr. 181, bei Lanzi, Saggio II, 4, 11 und daraus in verjüngtem Maſsstaab bei Millin galerie myth. nr. 494.

Theseus, so wie der Kretische, auf die alten Todtengottheiten der Dodonaeër ein unzweideutiges helles Licht.

Und auch der Sonnenheld mufs hier erscheinen, Hercules, der Vorkämpfer auf der Bahn des Theseus. Er gehet schon kühner vorwärts, und Proserpina nimmt ihn freundlich als ihren Bruder auf (Diodor. l. l.). Er gehört ja selber als Jupiterssohn ins Dodonaeïsche Götterhaus. Darum vermag er auch das Schwerere zu bestehen. Er hatte dorten mit dem Wasserstier Achelous gekämpft und ihm ein Horn ausgerissen, welches ein Horn des Überflusses ward. (Aus der winterlichen Fluth ziehet der Gott der Frühlingssonne Seegen in Fülle. Ihm wird jetzt auch des Theseus Freiheit geschenkt; und der sonst harte Dis mildert sich hier als Vater und Schwager zugleich dem trefflichen Heros gegenüber. Die Schwester ist auch dieselbe Pasiphaë, die ihm einst im Lande der Aenianen die wild gewordenen Rinder durch Liebesbrunst gebändigt hatte. Es waren die Sonnenrinder des Geryon. Aber er hatte auch dieser Pasiphaë als der Kore in Sicilien, einst das beste der Rinder in die dunkele Plutonische Quelle hinab zum Opfer gebracht. Und hiermit werfen wir einen Blick auf diese Proserpina von Sicilien.

§. 36.

Ceres und Proserpina — Diana — der Raub der Kora, das Suchen der Mutter, die Fortpflanzung des Saatkorns, die mystiche Blumenlese, Narcissus, die Cerealien in Sicilien und Rom, Ceres die Würgerin.

Hier in Sicilien nämlich, setzte Hercules nach seinem Kreiszug mit den Stieren die göttliche Verehrung der Kora ein. Bei Syrakusae hörte er von ihrer Entführung. Da brachte er ihr den besten Stier in die Quelle Cyane dar, und ordnete die jährliche Festversammlung und das Opfer zu Ehren dieser Göttin an (Diodor. Sicul. IV, cap. 23 fin.). Dort sollte Proserpina mit Pluton verschwunden seyn. Wo sie hinabfuhren, entstand eine Quelle Κυανῆ. Dem Worte nach, wie es in alter Sprache gebraucht ward, war es die dunkle, die schwarze Quelle. Zuvor war es eine Nymphe. Sie hatte der Kora helfen wollen, ward aber dafür in die Quelle verwandelt (Ovid. Metam. V. 412.). Auf einem Basrelief im Museo Pio-Clem. (V. 5 und jetzt bei Millin galerie mythol. nr. 339.) sehen wir diese Cyane der Ceres beistehen. Sie lenkt das Drachenpaar an ihrem Wagen, und hinter ihr steht die Göttin mit der Fackel vorwärts leuchtend. Doch im Festgebrauch war nur die Quelle genannt. Dort versammleten sich jährlich die Syrakusier, und während die Privatleute kleinere Opferthiere schlachteten, versenkten sie Namens der Stadt Stiere in die Tie-

fe, nach des Hercules Anweisung, der einst mit den Geryonsrindern dasselbe gethan (Diodor. V, cap. 4.). Daher bald ein stehender, bald ein stofsender Stier auf den Münzen von Syrakusae, und auf deren Kehrseite der mit Ähren bekränzte Kopf der Ceres oder Proserpina (Eckhel D. N. V. T. I, p. 244.). Wir haben bereits oben wiederholt auf die Bedeutung dieser Stieropfer im Dienst der tellurischen Gottheiten aufmerksam gemacht, und versparen das Weitere bis dahin, wo wir das Resultat unserer Erörterung geben. Hier im Hafen von Syrakusae lag denn auch die, der Proserpina eigenthümliche Insel Ortygia. Zwar war ihr, wie ihrer Mutter, die ganze Insel Sicilien zum Eigenthum gegeben. Doch sollte ihr Jupiter einzelne auserwählte Plätze dieses herrlichen Eilandes als ἀνακαλυπτήρια geschenkt haben, z. B die Stadt Akragas mit ihrem Gebiet. Der Dichter Euphorion liefs ihr in demselben Sinn Thebe schenken; Andere die Stadt Cyzicus in Kleinasien (Diodor. V, 2 ibiq. Wessel.). Wenn Pindarus jene Insel Ortygia der Artemis Lager (δέμνιον Ἀρτέμιδος) genannt hatte, so bemerkten Griechische Ausleger, dafs Artemis und Proserpina Eine Gottheit seyen (Scholiast. Pindari Nem. I, 3 p. 664 Heyn.). Das war, wie bemerkt, im Geiste jenes alten Systems von Ägypten her, das auch Äschylos kannte, und Callimachus in der Hecale ausdrücklich behauptet hatte (s. Scholiast. l. l.). Bei Ortygia war Pluto entschwunden.

Der Raub war auf den Auen von Enna (Ἔννα) jetzt Casro Janni, geschehen. Dort war der Nabelpunkt (ὀμφαλὸς) oder die Mitte der ganzen Insel. Dorten flossen die reichsten Bäche, dorten war die Luft vom Dufte der Violen und anderer Blumen so erfüllt, daſs selbst die Hunde ihre Spürkraft verlohren. So wird uns jener Schauplatz einer Hauptbegebenheit in der Geschichte alter Religionen beschrieben (Diodor. Sic. V, 3 ibiq. Wessel.). Auch der Ätna mit seiner ewigen Feuersäule ward hineingezogen, dorten hatte Ceres an dem brennenden Krater die Fackeln angezündet, womit sie die verlohrne Tochter suchte (a. a. O. cap. 4.). Daher hatten auch die Sikelioten zu allererst den Weizen, als Geschenk der Göttinnen gehabt. Von diesen hatten die Athener ihn zunächst bekommen, weil sie die Ceres aufs menschenfreundlichste aufgenommen hatten (Ibid.). Das Historische, was diesem Mythus zu Grunde liegt, deutet derselbe Geschichtschreiber (cap. 2 mit Beziehung auf Odyss. I, 109.) durch die Bemerkung an, daſs noch zu seiner Zeit im Leontinischen Gebiet wildwachsender Weizen (πυροὺς ἀγρίους) gefunden werde.

Diese Religionen, bemerkten wir schon zuvor, sind mit den Saamenkörnern gewandert. Daher fügen wir darüber einige Bemerkungen hier bei. Der Weizen (οἱ πυροί) konnte also in Sicilien ohne Pflege gedeihen, welches bei dem Boden und Clima dieser Insel sehr begreiflich ist. Damit stand nun,

wie wir hier sehen, die alte Verehrung der Ceres und Proserpina in Verbindung. Ob nun Saamenkorn und heiliger Dienst von Phönicischen Pflanzern hierher gebracht worden, vermögen wir nicht zu entscheiden. Wilder Weizen und wilde Gerste (κριθαί) fanden sich nach Berosus (apud Syncell. p. 28.) auch in Babylonien zwischen dem Tigris und Euphrat. Wilde Gerste wird auch in Bactriana nachgewiesen (Theophrasti Hist. pl. IV, 5.), auch in Balschiana, einer Provinz von Nordindien, in Georgien, und wenn Plinius (H. N. XVIII, p. 705.) die Gerste für die erste unter den Cerealien erklärt, die von Menschen angebaut worden, so weisen neuere Naturforscher und Reisebeschreiber diesem Getraide denselben Weg zur Wanderung aus dem oberen Asien bis nach Attika nach, den nach andern Daten die Religion der Ceres und Proserpina genommen haben mufs: von Indien bis nach Phrygien und so fort nach Europa hinüber. Wie aber unter den Alten Stammstolz und Anhänglichkeit an vaterländische Religion hiebei sehr widersprechende Meinungen erzeugten, so in neueren Zeiten die Hypothesensucht über den Ursprung der Cultur und Civilisation. Es ist bekannt, wie viel darüber seit Linnaeus, Haller, Bailly und Buffon vermuthet worden. In Betreff alter Meinungen, so hat Plinius (a. a. O.) z. B. mit seinem Satz den Standpunkt der Athenienser genommen, die den Argivern, Kretern und Siciliern entgegen i h r e G e r s t e zur ersten Frucht und ihr Land zum ersten Ackerboden überhaupt

machten. Über den Weizen der Argiver habe ich oben ein Fragment des Geschichtschreibers Polemon mitgetheilt. Die Kretenser behaupteten ihrerseits, ihnen habe Ceres zuerst den Weizen gebracht, und auch dorten weiset Diodorus wildwachsenden Weizen nach, worüber noch im 16ten Jahrhundert nach Chr. Geb. Zeugnisse vorliegen. Auch Attika sollte die Gerste nicht nur, sondern auch den Weizen wild gehabt haben (Plato Menex. p. 518.). — So wetteiferten die ältesten Sitze des Ceresdienstes auch um diesen Vorzug mit einander. Erwägen wir das hohe Alter der Ägyptischen Pflanzungen in Attika einerseits, und auf der andern Seite die Magerkeit seines Bodens, der für Gerstenbau mehr geeignet war, als für den Weizen, so wird es sehr wahrscheinlich, daſs unter den Europäischen Ländern Attika zuerst die Gerste angebaut hat, und daſs der Ackerbau seit der ersten Pflanzung unter dem Saïter Cecrops dorten mehrmaliger Erneuerungen bedurfte. So bleiben also immer die Felder von Rharos, wo das erste Getraide gebaut seyn soll, (Pausan. I, 38. Ruhnken. ad Homeri H. in Cer. vs. 96, 450, 480.) auch dem Historiker ein heiliger Boden und höchst merkwürdig in der Geschichte der Europäischen Menschheit (18).

(18) vergl. Joh. Beckmanns inhaltsreiche Anmerkung zu Aristotelis mirabil. auscul. cap. 83, p. 169, in welchem Capitel der sogenannte Aristoteles die Sicilischen Sagen übereinstimmend mit Diodorus erzählt, vergl.

Von den Früchten gehen wir zu den Blumen fort. Dafs hierin viel Bedeutsames niedergelegt war für den tieferen Sinn des ganzen Cerealischen Dienstes, davon kann sich jeder Unbefangene durch den Anfang des Homerischen Hymnus auf die Ceres überzeugen. Wie alt auch diese Symbolik gewesen, beweiset die Stelle des Pausanius deutlich (IX, 31 fin.): „Pamphos der Thespier sagt, nicht durch Violen, sondern durch Narcissen sey Kore getäuscht worden beim Raube, als sie Blumen las.“ Also von einer Blume der Täuschung war bei dieser Geschichte wieder die Rede. Auch der Homeride läfst diese Blume ganz besonders hervortreten; doch nennt er auch Rosen, Safran, und die im Sicilischen Mythus ausgezeichneten Violen, Schwertel und die von den Griechen so genannten Hyacinthen. Eine Blume dieser letzteren Art, mit den Trauerzügen AI bezeichnet und Komosandalon genannt, sehen wir oben im Dienst der tellurischen Ceres zu Hermione bei den Argivern ausgewählt, um das Klagefest zu schmücken (Pausan. II, 35, 4. vergl. Schneider im Wörterb. über diese Blume.). Das war also die Klageblume, so wie die Narcisse die Blume des Trugs, die Erde und Himmel erfreut durch Duft und Anblick, und wie

Heyne origg. panificii in den Opuscc. acadd. I, p. 330, 355 seqq und jetzt Dureau de la Malle sur l'origine des plantes céréales (cf. Malte-Brun annales des Voyages etc. T. X, p. 324 ss.).

die mythische Beschreibung beim Homeriden weiter lautet. Ihre physische Geschichte gibt ausführlich Theophrastus (H. Plant. VI, 6. ibiq. Scaliger et Boden a Stapel p. 657 seq.). Was ihre religiöse Bedeutung betrift, so nennt Sophocles (Oedip. Colon 683) die Narcisse den Kranz der großsen Göttinnen. Ob damit die Erinnyen oder Ceres und Proserpina gemeint sind, worüber die Alten schon zweifelten (Scholiast. l. l. Pausan. VIII, 31.), macht für uns nichts aus. Auf jeden Fall hatte die Blume auf die Unterwelt Beziehung. Dieſs lag in ihren natürlichen Eigenschaften. Sie hieſs die starkduftende (βαρύοδμος, s. Clem. Alex. Piced. II, 8.) und sollte ihren Namen haben von der betäubenden Kraft (ναρκᾷν Plutarch. Sympos. III, p. 632 Wytt.) die ihr eigen sey. Sie sollte zum Tode einschläfern, und wie Heraklitos dem Todtenreich ein Duften beilegte (a. a. O.), so war diese starkduftende Pflanze dem Orcus geeignet. Sie betäubte und zog herab in die feuchte Tiefe. Aber sie täuschte zuvor. Davon gab eine mythische Geschichte Zeugniſs. Aus Täuschung war sie ja entstanden. An dem feuchten Spiegel der Quelle war sie zuerst aufgeblühet, an jener Quelle, woran Narcissus, des Fluſsgottes Cephissus und der Nymphe Lirioëssa Sohn in der Sehnsucht nach dem Bilde seiner Liebe hingesunken und erstarret war. Sie war der getäuschte, betäubte, erstarrte Narcissus selber. Dieser Mythus nimmt verschiedene Wendungen, die man bei den Alten (Pausan. IX, 31. Conon cap. 24. Eustath. ad Iliad.

II, 408. Ovid. Metam. III, 342.) selbst nachlesen mag; die Hauptzüge indessen bleiben sich gleich, und diese sind (wie schon das Fragment des Pamphus und die Homerische Stelle beweisen) aus den Mysterien der Ceres von Böotien und Attika entlehnt. Der gerade, natürliche Sinn wird bald entdecken, dafs der Sohn des Flufsgottes an der Quelle, deren Spiegel sein Bild zurückwirft, nach dem er sich liebend sehnet, in welchem Schauen und Sehnen er sich selber verlieret, so dafs er mehr und mehr herabgezogen wird in die feuchte Tiefe, aus der nun, wie aus dem Kelch die täuschende Blume, die betäubende Blume, aufsteigt, dafs dieser Narcissus und die von ihm benannte Blume in dasselbe Gebiet der Mysterienlehre gehöret, in welchem wir oben den Dionysusspiegel gefunden haben, der uns durch unser eignes Bild schmeichelt und die Lust erregt zu dieser niederen feuchten Unterwelt herabzusteigen, in jenes Gebiet, wo wir den Becher gefunden haben, der uns in den Rausch der Sinne stürzt, dafs wir unserer selbst vergessen, und herabfallen aus dem Ort der Götter.

So war auch jener Blumenreiz beim Raub der Proserpina von Bedeutung, aber natürlich von einer verschiedenen, und nun werden wir wohl darauf achten, wenn uns der spätere Clemens (Alex. Protrept. p. 14 Potter) zuruft: Willst du auch, dafs ich dir von dem Blumenlesen (ἀνθολόγια) der Pherephatta erzähle und von dem Korbe und dem Raub

des Aïdoneus und von dem Erdschlund und wie des Eubuleus Schweine mit den beiden Göttinnen zugleich verschlungen worden?“ Man sieht wie hier in der Geheimlehre die Sage andere Wendungen nahm. Hier werden beide Göttinnen vom Hades verschlungen und Schweine des Eubuleus mit ihnen. Dieser Name war in den altattischen Religionen von einem der drei großsen Väter gebraucht, wozu auch Dionysus gehörte (s. oben II, p. 307.). Letzterer hieſs auch selbst oft Eubuleus. Ihm war ja auch das Schweinopfer geweiht nach ägyptisch attischem Gebrauch, wie der Isis-Ceres, der auch in Ägypten trächtige Schweine geopfert wurden. Zum Andenken der Ceres und Proserpina lieſsen die Boeotier am Jahresfeste kleine Schweine in die unterirrdischen Capellen laufen, von denen das Volk wissen wollte, sie kämen im nächsten Jahre auf den Weiden von Dodona wieder zum Vorschein (Pausan. IX, 8. init. Clem. Alex. l. l.). Also am alten ägyptischen Orakelort, wo zuerst nach den groſsen Fluthen Ammon der Widder und der Stier aufgestiegen, dorten sollen auch alle Jahre nach der Winterfluth die Schweine wieder kommen. Noch sehen wir auf einem der alten Thierkreise von Dendera, zwischen dem Bilde der Fische und dem des Widders und Stieres einen Mann, der ein kleines Schwein trägt. Ein deutliches Zeichen gleicher Schweineopfer der Ägypter in Bezug auf Sommer und Winter.

Hiebei unterbrechen wir unsere Ideenreihe auf einen Augenblick, um auf die Cerealien in Rom und zunächst auf ein Kuhopfer einen Blick zu werfen. Diese Feste fallen iu den Monath April, der einen Cyclus von Festen enthielt, die alle auf Jahresseegen Beziehung hatten. Bei der dortigen Ceresfeyer selbst mufs die öffentliche von der mysteriösen unterschieden werden. Jene begann mit der ersten Hälfte des Monats, und Ovidius in den Fasten (IV, 393) erwähnt Cerealischer Spiele auf den Tag vor den Iden des April (gewöhnlich auf den 12ten Apr. reducirt.). Diese Feier dauerte bis zum 13ten vor den Kal. Maj. (gewöhnlich zu unserm 19ten April bestimmt.). Auf den 17ten vor den Kal. Mai, den 13ten Tag nach den Idus (gewöhnlich den 15ten April genannt) fiel das Fest der Fordicidia ein, auch Fordicalia genannt oder Hordicalia in der älteren Sprache. Es hatte von der trächtigen Kuh (horda, forda) den Namen, die die Pontifices an diesem Tage opferten. Sie wurde der Erde (Tellus) oder der Ceres gebracht, welche hier offenbar identificirt wurde (19). Die trächtige Kuh

(19) Ersteres sagt Ovidius Fast. IV, 629 seqq.; letzteres Joh. Lydus de mens. (April. p. 97. cf. ibid. pag. 32.). Über das Wort s. Varro de R. R. V. 3. ibiq. Schneider, vergl. Krebs zu Ovid. Fast. l. l. Johannes der Lydier (l. l.) nennt das Fest Φορδικάλια, wie auf dem Rand richtig corrigirt ist; alte Glossarien haben Θυσίαι ἐγκύμονος βοός. Den Tag

war ein Bild der mit Früchten schwangeren Erde, und ihr Opfer sollte ein Unterpfand des nun zu erwartenden Jahresseegen seyn (Ovid. l. l.). Ein grofser Überflufs an Blumen ward als ein gutes Vorzeichen angesehen. Daher an diesem Tage die Oberpriester sich ins Theater begaben, und auf das versammelte Volk Blumen herab streueten. Das Kuhopfer ward vor der Stadt nach bestimmten Stationen gebracht (Joh. Lydus l. l.). Es folgten am 19ten April die Ritterspiele im Circus zu Ehren der Ceres, und damit, scheint es, endigten sich die Cerealien. Mit dem zwanzigsten April tratt die Sonne ins Zeichen des Stiers, mit dem 21ten wurden die Palilien und Roms Stiftungstag gefeiert.

Ich habe dieses letztere absichtlich hinzugefügt, um auch hier wieder zu zeigen, wie auch der alte Römer in der Bestimmung und Begehung dieser grofsen Jahresperiode, so wie in der Verbindung, worin er sie mit seiner Vaterstadt dachte, sich völlig in dem Sinn und Geist der ganzen Vorwelt hielt, worüber wir schon so oft zu reden Gelegenheit hatten.

bestimmen alte Calendaria auf den 17ten vor den Kal. Maj. (s. Foggini ad Fastos Praenestinos p. 346 ed. Sueton. Wolf.) und so auch der Philadelphier Johannes (a. a. O.). Über die nachfolgenden Festtage der Ceres vergl. Ovid Fast. IV, 679 und über das Folgende Ebendas. vs. 713, 721 u. Joh. Lydus p. 98 seq.; über den Tag der Palilien Foggini (l. l.).

Um so weniger ist es hier nöthig an das Opfer von Rindern in Ägyptischen und Griechischen Isis- und Ceresfesten aufs neue zu erinnern.

Sehr viel reden nun die Römischen Schriftsteller noch von einer geheimen Feyer, Sacrum Cereris genannt, ohne daſs wir doch urkundlich wüſsten, wann sie eigentlich gehalten worden, und ob sie sich an jene Cerealische Festperiode anschloſs. Neuere Antiquarier, wie z. B. Perottus und Böttiger halten die Feyer der Bona Dea, die auf den 1ten Mai fiel, für das bei den Römern, was dem Griechen die Thesmophorien waren, und der letztere nimmt den Römischen Bonus Eventus für den Griechischen Triptolemus (Vasengem. I, 2, p. 212.). Dann müſsten wir eine wesentliche Veränderung in der Festperiode annehmen, denn die Attischen Thesmophorien waren ein Saatfest, und fielen in den October (wovon im Verfolg das Nähere.). Allein es zeigt sich an verschiedenen Orten groſse Verschiedenheit in der Festzeit der Thesmophorien. Die Sicilier z. B. feierten ein Fest der Ceres, das mit dem genannten Attischen die gröſseste Ähnlichkeit hat, in den Anfangstagen der Saat; das der Proserpina aber, wenn sie reif war (Diodor. IV, 4.); und so finden wir andere Abweichungen in der Zeit mehrere (vergl. Corsini Fasti Attici II, p. 341.). Mithin hätten auch die Römer im Wesentlichen dasselbe Fest zur Zeit der Sommersaat oder später feiern können. Die geheime Ceresfeyer zu Rom, war

wie in Griechenland ein Fest der verheiratheten Frauen und zeigt in Mehrerem denselben Charakter, den wir unten kürzlich von den Attischen Thesmophorien bemerken werden, z. B. eine Art von Enthaltsamkeit und sogenannte nüchterne Opfer (νηφάλια, ohne Wein). Auch bemerken die Alten davon: das Fest werde nach der Griechen Weise gefeiert. Sie leiten es auch von ihnen her, und Dionysius (Halic. I, 33 p. 86 Reisk.) legt der Arkadischen Colonie des Evander schon dessen Stiftung bei. Dafs diese Griechische Feyer (Graeca Sacra), wie die Alten sie häufig benennen (Cic. pro Balb. cap. 24 de Legg. II, 9; in Verr. II, 5, cap. 72.) zu jenen Cerealien im April mitgehören, ist auf der andern Seite wieder defswegen wahrscheinlich, weil aus Ovidius (Fast. IV, 393, 466) deutlich hervorgeht, dafs jene Cerealien, wenigstens ihrem mystischen Theile nach, sich auf die Leiden der Ceres über den Raub der Proserpina bezogen (vergl. F. C. Matthiae über Livius XXII, cap. 56, pag. 21 f.). Hingen also die Festgebräuche der Bona Dea nicht zusammen mit der Ceresfeyer im April, so hatten sie mit den Griechischen Thesmophorien nichts gemein. Indessen, wenn wir auf die ältesten Begriffe von der Samothracischen Ceres sehen, könnte sie mit der Bona Dea gar wohl ein Fest gemeinschaftlich gehabt haben.

Ich kehre zur Geschichte des Raubes der Kora zurück und zwar zunächst nach

Sicilien. Auch dorten, wie in Boeotien werden Schweine in dieser Beziehung genannnt; aber wieder in einem andern Sinn. Sie hatten die Spur der entführten Proserpina zertreten, dafs Ceres die Fufstritte nicht wahrnahm (Ovid. Fasti IV, 466.). Wir übergehen Vieles, womit die Dichter, zumal spätere, nun noch die Geschichte des Raubes ausschmücken, um noch auf einiges Wesentliche zu merken. Sicilien verehrte neben der Ceres und ihrer Tochter auch die Venus auf eine ausgezeichnete Weise, auch die Diana vorzüglich noch, und die Minerva. Dafs die Syrakusische Insel namentlich der Diana zugeeignet ward, ist oben bemerkt worden. Minerva hatte besonders Himera als Eigenthum, wie auch die Münzen dieser Stadt bei Parùta (tab. 93.) beweisen. Minerva und Diana sind als Jungfrauen der Jungfrau Kore beigesellt. Sie lesen mit ihr Blumen, und weben dem Vater Jupiter gemeinschaftlich einen Peplus (Diodor. V, 3 ibiq. Wessel.). Beide waren auch bei dem Raub ihrer Schwester gegenwärtig nach dem Homerischen Hymnus auf Ceres (vs. 424.). Claudianus (de raptu Proserp. I, 227.) fügt noch die Venus hinzu. Diese hatte, um die Proserpina desto besser zu täuschen, noch die Minerva und Diana zu Hülfe gerufen. Einen ähnlichen Gedanken hatte vermuthlich der Orphiker (Argon. 1195 ff.), wenn er sagt: Persephone sey von ihren Schwestern betrogen worden beim Blumenlesen, als Pluteus das Mädchen überwältigt habe. Ich will nicht dabei verweilen,

daſs die Griechen in der Venus schon dem Namen nach (Παφία von ἀπάφω) eine Täuscherin suchten (Stephani Thes. l. gr. I, p. 1878.) Nach Allem Bisherigen bedarf es keiner gezwungenen Etymologie, um auch hier wieder die uns nun bekannten Bilder von einer kosmischen Täuschung zu erkennen, von einem Trug der Sinne, der aufsteigt und zerrinnet beim Wechsel zwischen Tod und Leben. Auch hier weben wieder Proserpina, Diana und Minerva ihrem Vater Jupiter seinen Peplus. Was dieses Bild in der Kosmologie sagen wollte, haben wir oben aus Pherecydes gelernt. Aber die Volkspoësie hatte sich dieser Bilder zugleich so bemächtigt, und sie im Sinne des natürlichen Lebens so schön zu halten gewuſst, daſs sie auch denjenigen ganz befriedigen konnten, der nun nichts weiter davon wuſste oder wissen wollte. Diese öffentliche Poësie hielt denn auch jene Trennung recht fest, wonach Proserpina, Diana und Venus als wesentlich verschiedene Gottheiten erschienen. Der öffentliche Tempeldienst forderte auch diese Trennung. Die Erkenntniſs der Einheit stammte aus den älteren Religionen des Morgenlandes, wie bisher schon bemerklich war und sich im Verfolg noch mehr ergeben wird, wenn nun auch Venus-Proserpina-Diana sich in der Minerva auflösen wird. Hier will ich nur noch bemerken, daſs jenem Mythus zufolge auch in Kunstdenkmahlen, die den Raub der Proserpina darstellen, Minerva vorkommt, wie auf dem oben bemerkten Basrelief im

Museo Pio Clementino, und so auch auf dem aus Zoëga entlehnten, das auf unserer Tab. XII. copirt worden ist.

Daſs Proserpina und Ceres auf Denkmahlen der ihrem Dienst ganz ergebenen Insel Sicilien häufig vorkommen werden, laſst sich schon im Voraus erwarten. Es genüge hier Einiges davon auszuheben, zum Theil mit Beziehung auf unsere 5te Tafel: Einen Kopf mit Ähren, zuweilen auch wohl mit einem Diadem, zwischen vier Fischen bemerken wir oft auf Münzen von Syrakus bei Paruta, Gessner und Andern. In neuerer Zeit hat Joseph Eckhel (Syllog. I, tab. 2.) drei der Art bekannt gemacht, die gewöhnlich numi Panormitani heiſsen, und zwar mit Punischer Schrift. Den Kopf hält er für einen Cereskopf (p. 20 seq.). Daſs auf andern Münzen sonst ganz ähnliche Köpfe der Proserpina angehören, läſst sich schon wegen des jugendlichen Ansehns nicht bezweifeln. Auch haben mehrere solcher Köpfe den Namen Kora beigeschrieben, wie auf unserer 5ten Tafel nr. 8. Mehrere weiset Eckhel nach (D. N. V. I, p. 261.). Eine seltene Münze von Syrakusae verdient Auszeichnung, und ich will kürzlich das Nöthige davon sagen, weil sie in einer wenig bekannt gewordenen Abhandlung beschrieben ist. Zugleich gibt dieſs vielleicht Gelegenheit, einen Wunsch erfüllt zu sehen, den ich dabei nicht unterdrücken kann, daſs doch ein Kenner ihre Ächtheit über alle Zweifel erheben möchte:

die Münze ist in Groserz, und zeigt auf der Vorderseite einen trefflichen Kopf der Proserpina, mit Ähren oder mit einem Halm und dessen Blättern bekränzt, auch mit einem Ohrgehänge geschmückt. Ihn umgeben vier Fische. Hinter dem Nacken sieht man eine kleine Muschel. Diese Seite hat die Inschrift: ΣΥΑΚΟΣΙΩΝ mit Auslassung des P. Die Kehrseite zeigt eine auf Spolien sitzende weibliche Figur, in der Rechten ein Füllhorn und einen Ast mit Früchten haltend; mit der linken Hand gieſst sie aus einer Patera auf einen Altar, den ein Encarpus schmückt und worauf ein Feuer lodert, ein Trankopfer aus. Die Münze befindet sich in der Sammlung des Professors Veesenmeyer zu Ulm, der sie gelehrt erläutert hat (s. Commentatio numismatica de antiquo numo Syracusano Ulmae 1810 8 Seiten 4to.). Schläger hat im Numophylacium Burckhardianum (I, p. 5. nr. 19.) eine ähnliche Syracusische Münze beschrieben. Doch fehlt darauf die Muschel, und der Ast mit Früchten.

Uns mögen diese Seeattribute Muschel, Delphin, Fische, Schilfkränze, Seekrebse, die wir mit der Proserpina, wie mit der Diana auf Denkmahlen verbunden sehen, wieder an die innige Verwandtschaft, ja Identität beider Gottheiten erinnern. Zwar zunächst weisen uns jene Seethiere und Muscheln auf das Eiland hin, das von der See einen Theil seines Reichthums hatte und auf jene Seeherrschaft von Syrakusae und andern Sicilischen

Städten; und wir wollen auch in jenen Attributen der Diana und Proserpina jetzt weiter nichts suchen. Daraus aber, daſs eine, wie die andere sie hat, und daſs die Insel Sicilien beiden zugeeignet wird, nehmen wir den natürlichen Anlaſs überhaupt von der Verwandtschaft zu sprechen, welche diese zwei Göttinnen so innig verbindet. Beide gehören der feuchten Tiefe an, beide der feuchten Sphäre des Mondes in allen den Begriffen, die damit zusammenhängen; und als Mond selber flieſsen beide in Ein Wesen zusammen. Jede ist Mond sowohl, als Urheberin dieses Lebens im Leibe, wie auch als Auflöserin des Lebens. „Die Erde giebt, sagt Plutarchus (de facie in orbe Lunae p. 945; p. 827 ed. Wyttenbach nach dessen Verbesserungen dieser Stelle) der Sonne und dem Monde nichts, sondern sie giebt nach dem Tod der Geschöpfe wieder zurück, was sie zur Zeugung empfangen hat. Die Sonne empfängt nichts; nimmt aber den Geist, den sie gibt, wieder. Der Mond empfängt und gibt, setzt zusammen und trennt, nach verschiedenen Kräften, von denen diejenige Ilithyia genannt wird, die zusammensetzt; Artemis die, welche trennt." — Also Diana Luna setzet Leben und Leiber zusammen, und trennt sie wieder. Beides ist auch der Proserpina Geschäft. Sie spinnet als Venus oder Parce den Faden dieses Lebens, sie webet als Libera das Gewand dieses Leibes. Als Libitina nimmt sie aber auch die Leichen auf, und als Proserpina waltet sie über die abgeschiedenen Seelen.

Aber auch Ceres, die Mutter, tritt in diesen Eigenschaften hinzu. Wie sie einerseits die Kindernährerin (κουροτρόφος) und Amme ist, und die Nährerin und Erhalterin des Leibes; so trennet sie andererseits auch wieder Leib und Seele. Beides als Erde gedacht. Diese Begriffe alter Religion sind in folgender Stelle des Plutarchus (a. a. O. p. 817 seqq., nach Wyttenbachs Herstellungen) so aufgefaſst: „Die Erde gibt den Körper (τὸ σῶμα), der Mond gibt die Seele (τὴν ψυχήν); den Geist (τὸν νοῦν) gibt die Sonne bei der Zeugung. Wir erleiden einen zweifachen Tod. Der eine Tod, den der Mensch stirbt, macht ihn zu zwei aus dreien (aus Körper, Seele, Geist); der andere zu Einem aus Zweien. Der eine Tod (auf Erde) erfolgt im Gebiet der Ceres (Demeter.). Daher heiſst das Eingeweihtwerden (in ihre Mysterien) τελεῖν, wie das Sterben τελευτᾷν, und Todte nannten die Athener von Alters her Demetreïsche (Δημητρίους.). Der Tod im Mond ist der Persephone unterworfen. Der Gefährte der Demeter ist Hermes chthonius (der tellurische Hermes.). Der Genosse der Persephone ist der himmlische Hermes. Es löset aber Demeter die Seele vom Körper geschwind und gewaltsam; den Geist von der Seele löset die Persephone sanft und in längern Zeiträumen. Letztere heiſst die Eingebohrne (μονογενής), denn der bessere Theil des Menschen, den sie befreiet, wird Eins (μόνον) durch sie.“ So weit Plutarchus. Es wird hiebei niemand die Nei-

gung verkennen, alte Religionsbegriffe auch durch Wort und Sprache zu rechtfertigen. Die Etymologien lassen wir auf sich beruhen. Aber Nachrichten, wie z. B. die von der altattischen Benennung der Todten nach der Ceres sind desto schätzbarer. Die ganze Ideenfolge ist ohne Frage urkundlich und alt: z. E. jener Erdhermes und himmlische Hermes sind ganz Anubis und Thoth als Begleiter der Isis, wie sie die Pelasger aus Ägypten empfangen hatten; und so bedarf auch das Übrige, nach allem Bisherigen keiner Rechtfertigungen. Jetzt will ich nur vorläufig das Eine andeuten, das im Verfolg deutlicher werden wird.

Ceres, heifst es hier, trennt Seele und Leib schnell und gewaltsam. Die stürmende Eile und das Schwert hatte auch Lycophron der Ceres beigelegt (vs. 153.). Er nennt sie Θουρία und ξιφηφόρος, wobei die Griechischen Erklärer bemerken (p. 414 ed Müller) „Ceres heiset so, weil sie gegen den Menschen Krieg führet, und uns im Sturm, wie mit dem Schwerte wegmähet. Daher habe ihr Bild bei den Boeotiern auch ein Schwert (ξίφος.).“ So haben wir also eine Schwertträgerin Ceres bei den Boeotiern. Mit Recht hat ein gelehrter Ausleger schon in Bezug auf die Ceres mit dem goldenen Schwert (χρυσαόρου) im Homerischen Hymnus (in Cer. vs. 4) diese Stelle geltend gemacht. Demselben verdanken wir auch die Belehrung, dafs die Sicilier eine kriegerische Ceres gekannt haben

müssen. Auf den alten Münzen dieses Landes, besonders von Agrigent und Leontini, sieht man sie mit dem Spiefse bewaffnet, wobei also an Ackergeräth und Sichel eben so wenig zu denken ist, als in den Stellen der angeführten Dichter (s. Mitscherlich ad Homeri H. in Cer. p. 103 — 107.). — Wir wissen nun schon aus dem Vorhergehenden, dafs ihr das goldene Schwert auch als Perseïs zukommt, d. h. als einer Mondsfrau, die für den Sonnensaamen die Erde eröffnet, wie Dschemschid mit dem goldenen Schwert, die den Erdstier ersticht, aus dem die Fülle der guten Gaben quillt, wie auch die Römer die trächtige Kuh (forda) als ein Bild der Erde schlachteten. Wir wissen aber auch, und das wird noch deutlicher werden, dafs der die Erde spaltende Dolch auch wieder das trennende Todesschwert ist, so wie das Stieropfer ein Vorbild jedes Todes. Aber wir können es auch gern gestatten, dafs Ceres auf Münzen nur die Sichel habe. Die Würgerin bleibt sie doch, und die Todten heifsen doch Demetreer. Die Sichel, womit das Getraide gemäht wird, die Sichel, womit die alten Frauen zu Hermione die Kühe der Ceres und Proserpina opfern (oben IV, p 46.) — und das Messer der Parce, das den Lebensfaden abschneidet, sind darum doch durch eine innere Verwandtschaft verbunden, wenn sie auch nicht jeder Numismatiker sieht, nicht jeder Kritiker aufspüret.

Also auch als Urheberin des Todes ist Ceres der Proserpina Mutter. Erde und Mond

trennen und lösen auf. Es ist bekannt, daſs nach einer Ansicht das Suchen der Ceres nach der Tochter auch auf die Erde bezogen ward, die das Licht des Mondes sucht. Unter den Städten Siciliens, wo Ceres die Tochter suchte, wird auch Camarina genannt. Diese Stadt sollte von dem Monde (Kamar) ihren Namen haben (Eckhel numi vet. p. 14.). — In derselben Insel lag auch Gela die Glanzstadt, die Stadt der Sonne und des Mondes und Gelon war in Sicilien ein erlauchter Name. Also auch hier wieder, um nicht mehrere Beispiele zu sammeln, Mondsstädte und Sonnenkönige; mit Einem Worte, auch hier dieselben Religionsbegriffe, die wir der ganzen Vorwelt gemeinschaftlich finden.

Nun bemerken wir noch mit Wenigem, auf welche Weise Ceres die Tochter suchte. Darüber können wir kürzer seyn, da in bekannten Büchern neuerlich davon ausführlich gehandelt worden. Auch hier tritt wieder ein Bild bedeutend hervor. Es ist die Schlange, die wir schon in Peloponnesischen Tempeln ihr verbunden sahen. Auch am Hauptorte zu Eleusis war ein Drache, der nun wieder seine mythische Geschichte bekam. Er war aus Salamis vertrieben, und nun nahm ihn Ceres zu Eleusis als ihren Diener auf. Bald ward ein Schlangenmann daraus gemacht. In jedem Fall haben wir hier eine Schlange, als Camillus, der bald als böser Erddämon, bald als guter Genius erscheint (s. Strabo IX, pag. 348

Tzsch. Scholia ad Lycophron vs. 110, 451 ibiq. Müller vergl. Voſs mytholog. Briefe II, p. 123.). Es ist bekannt, daſs nach der gewöhnlichen Vorstellung Ceres auf einem mit Schlangen bespannten Wagen ihre Tochter suchte. Im Homeridischen Hymnus auf Ceres wird blos bemerkt (vs. 43 nach Voſs):

„Und sie entflog, wie ein Vogel, durch festes Land und Gewässer:"

Über diese und andere Verschiedenheiten sind von Voſs (mythol. Briefe II, 58 ff.) und Böttiger (Vasengem. I, 2, 195 ff.) gelehrte Ausführungen gegeben worden, auf die ich meine Leser verweise. Als einen Beitrag will ich hier nur ein noch nicht bekanntes Fragment des Attischen Geschichtschreibers Philochorus niederlegen, das in diesen Mythenkreis gehört. Dieser sagt (ap. Scholiast. mscr. Aristid. Panath. 105.). „Das Schiff, worin Triptolemos fuhr, wurde deswegen für unten beflügelt (ὑποπτερος) gehalten, weil es mit günstigem Winde eilends dahin fuhr." Es folgt eine Erklärung über den Drachenwagen, wonach man sich darunter ein Schiff, Namens ἅρμα zu denken habe; beflügelt (πτερωτὸν) heise es von dem Tauwerk oder von den Seegeln (τὰ ἄρμενα.). Hier haben wir also wieder den charakteristischen Ausdruck ὑποπτερος, den auch Apollodorus braucht (I, 7, 8.) und nach den angenommenen drei Perioden dieser Bildwerke (erst Wagen und Schlange ohne Flügel, dann der Wagen allein beflügelt, end-

lich die Schlangen beflügelt) hätten wir hier einen Beleg für die 2te Vorstellungsart. Diese zweite Manier herrscht auf mehreren Vasen, wie Visconti zu unserer Vase (Tab. XIII.), wo wir sie auch beobachtet finden, ausführlicher bemerkt hat. Die 3te Art ist auf Bildwerken nicht selten, auch auf Münzen, z. B. auf der Alexandrinischen von Adrian, wo der Genius der Stadt auf einem Wagen mit geflügelten Schlangen fährt (s. Zoëga numi Aegypt. imper. tab. VII, nr. 17.). — Daſs man übrigens die Mythen durch Erklärungen, wie die obige von Philochorus ist, begreiflicher zu machen suchte, bedarf keiner weiteren Erörterung.

Bekanntlich ward, nach der gemeinsten Sage, Proserpina in Sicilien geraubt. Es sind aber schon vorher gar verschiedene Länder der Griechen genannt worden, die zuerst das Geschenk des Saatkorns empfangen haben wollten. Viele von diesen und noch andere wollten in ihrem Bezirk den Schlund haben, in welchen Proserpina hinabgesunken war. Zuvörderst Attika und Argolis, sodann Arkadien, also gerade die Länder, die von frühen Zeiten her diesen Cultus beobachtet hatten. Eben so trennten sich die Dichter und Schriftsteller in der Ortsbezeichnung dieses berühmten Raubes, wobei, wie man denken kann, verschiedene Bewegungsgründe mit im Spiel waren. In einer Anmerkung des Griechischen Erklärers der Hesiodeïschen Theogonie (vs. 913 p. 303.)

finden wir folgende bemerkenswerthe Angaben: Einige nennen Sicilien als den Ort des Raubes, Bakchylides hingegen Kreta (diesem folgt auch Tzetzes ad Hesiodi Ἐργ. 33.) Orpheus die Gegenden am Okeanos (dies geht ohne Zweifel auf die Stelle vs. 1201 der Argonautica; im 17ten Orphischen Hymnus führt Pluto die geraubte Braut über das Meer nach Eleusis in eine Grotte, wo die Pforten des Ades seyn sollten.). Phanodemos, fährt der gedachte Scholiast fort, nennt Attika; Demades aber sagt: ἐν νάπαις. Absichtlich gebe ich dieses Letztere so wie ich es im Text des Scholiasten finde. Daſs ἐν Νάπαις zu lesen sey, bedarf keiner Bemerkung. Napae (Νάπαι) war ein Ort im Gebiet von Medymne auf der Insel Lesbos, aber auch in Epirus gab es Napaeer (Stephan. Byz. in Νάπη) (20). Vermuthlich haben wir

(20) Aus unserer Stelle können wir den Stephanus von Byzanz (l. l.) mit Zuversicht verbessern, wo schon Berkel Νάπαι statt Νάπη aus andern Gründen bloſs vermuthete. Stephanus hatte Νάπαι geschrieben, wenn gleich andere Schriftsteller, selbst der Lesbier Hellanikos (s. Steph. Byz. l. l. Das Fragment scheint bei Sturz zu fehlen) ingleichen Strabo die einfache Zahl Νάπη gebraucht hatten. Die Stelle unseres Scholiasten ist kein unbedeutendes Moment zur Entscheidung des Streits zwischen Pellerin und Eckhel (s. D. N. V. II, p. 501 seq.) über Attribute der Proserpina und Ceres auf einigen Münzen Lesbischer Städte. Sie wenigstens spricht für den **Ersteren** sehr entscheidend.

an Lesbos zu denken, wo dieser Religionszweig alte Wurzeln geschlagen hatte. Verschiedene Plätze des gegenüberliegenden Kleinasiens eigneten sich dieselbe Ehre gleichfalls zu, und ihnen folgten zum Theil die Dichter, wie Propertius (III, 21, 4.), der die Gegend von Cyzicus in Mysien nennt. Carien aber war vor Allen dorten am häufigsten genannt, worüber wir schon oben das Nöthige bemerkt haben (vergl. Spanheim ad Callim. Cer. vs. 9.).

Jetzt habe ich noch die Frage zu erörtern, wohin der trefflichste Sänger dieses Mythus, der Homeride, die Scene des Raubs verlegt? Nach Nysa. Denn dieses ist bestimmt genannt (vs. 17.). Also ein Nysa mufs es doch wieder seyn, wo dieser grofse Raub geschiehet. Das ist, vorläufig bemerkt, charakteristisch genug. Aber für unsere Frage sagt dies wenig, da es so viele Städte mit mythischen Namen, Nysa, gab. Ruhnkenius (ad l. l.) entscheidet, wegen der Sage im Strabo und wegen so vieler Münzen, bestimmt für die Carische Nysa. Neuerlich hat Vofs (in den Actis Societ. Lat. Jenens. pag. 370.) eine andere Meinung vorgetragen: Nach dem Homeriden sey der Ort, wo Pluto zum Raub der Proserpina aus der Erde kam, eine Gegend, die nicht allzuentfernt von Eleusis war, also die um den Boeotischen Flecken Nysa am Helikon, den, nach Strabo's Bericht (IX, pag. 418 seq. Tzsch.), Einige auch im Homerus (Iliad. II, 508.) suchten. Auch

habe wenigstens die spätere Fabel (Claudian. d. R. P. XXXV, 134.) jene Blume Narcissus, vom verwandelten Jüngling entstanden, in diese Gegenden versetzt. Diese Blume sprofste aber, nach dem Hymnus (vs. 8.) zum Betrug der Persephone auf. So weit Vofs. Die Numismatik könnte hier am geschwindesten entscheiden, wenn sie eine alte Münze aus dieser Gegend lieferte mit Attributen dieses Fabelkreises. Daran fehlt es aber. Eine Münze der Nysaeer mit einem Lunus und mit dem Ochsenkopf zieht Seguin nach Euboea, Andere schreiben sie der Carischen Nysa zu (Rasche Lex. rei mum. III. 1, pag. 1635.) und schwerlich wird sich wohl je eine finden lassen, die uns Versicherung gäbe, dafs sie aus „der göttlichen Nysa" wie Homer sie nennt, von Boeotien sey? So lange diefs nicht ist, möchte ich daher doch mit Ruhnkenius bei der Carischen Nysa stehen bleiben. Zuvörderst weiset doch Propertius und weisen mehrere Schriftsteller nach Kleinasien hinüber, sodann wie berühmt war nicht die Carische Nysa mit ihrem Charonium und welche Fülle von alten Münzen (man s. nur Rasche l. l. und Eckhel. D. N. V. II, 586.) gibt nicht von ihren Plutonischen Heiligthümern Zeugnifs. Einen so berühmten Ort konnte aber der, vielleicht kleinasiatische Sänger, wohl am ersten auswählen. In Betreff der Narcissusblume, wenn auch wie ich glaube ihre mythische Geschichte in Boeotien von Alters her bekannt war, so möchte ich doch daraus nichts folgern. Gerade diese Verwand-

lungen in und aus Blumen und Pflanzen sind im Ton und in der Art Vorderasiatischer Religionen, wie die Fabel von Attis, von Adonis und so manches Andere beweiset. Es möchte daher auch Narcissus ursprünglich nach Vorderasien gehören. Den Weg der Ceresfabel von dort herüber könnte man etwa in der Erwähnung von Paros (vs. 491) suchen. Doch auch Boeotien hatte einen uralten Ceresdienst, und daher wäre auch dieses Local für den bedeutsamen Hymnus sehr geeignet.

§. 37.

Proserpina-Minerva, oder Victoria und Vollenderin.

Die Identität der Venus, Diana und Proserpina wäre so weit erwiesen, und zwar nicht etwa als Hypothese der Theoretiker, sondern als Thatsache im Cultus alter Religionen. Jetzt ist nun in Betreff der Minerva dasselbe und auf dieselbe Weise zu zeigen. Damit hängt denn der Satz zusammen, den wir letztlich zu erweisen haben, daſs Ceres oder Proserpina in den Attischen Mysterien die Würde des ersten Principium oder der ersten Gottheit behaupteten. Hierzu brauchen wir nur die Fäden wieder anzuknüpfen, die schon oben (II, p. 18 ff. 123 f.) angelegt wurden, und sie bis zu dem bemerkten Punkte fortzuleiten.

Die Stiere der Diana-Proserpina auf Sicilien bringen uns jene Artemis-Tauropo-

los (ταυροπόλος) zunächst wieder ins Gedächtnifs. Darüber hören wir verschiedene Stimmen. Sie heifst so vom Scythischen Taurien, sagt der eine; der andere: weil sie Selene ist, und auf Stieren einherzieht. Ja als Mondsgöttin hat sie selbst ein Stiergesicht zuweilen (Scholiast. Sophocl. Ajac. vs. 172, p. 23 ed Steph.). Ein dritter sagt, weil sie wie ein Stier allenthalben umherschweift (so Apollodorus; s. oben II, 123, auch bei Phavorinus cf. Bastii epist. crit. p. 168.). Ein vierter: weil sie den Stier getödtet, weswegen sie auch ταυροβόλος heifst. Ein fünfter: weil sie den Stier wüthend gemacht hat und auf der ganzen Erde umhergetrieben, den Poseidon zum Verderben des Hippolytus aus dem Meere heraufgesandt hatte (s. Ister im 2ten Buch der ἄτακτα beim Photius Lexic. gr. pag. 402 Herm.). Wir können jetzt sagen, sie haben Alle recht, hätten sie sich nur über die Grundbegriffe verständigt. Gewifs hatten das auch einige der Einsichtsvollern dieser Stimmgeber wirklich, deren Meinungen wir nur noch in den verstümmelten Notizen oft sehr beschänkter Scholiasten übrig haben. Also immer die alten Grundideen wieder: Mondstier, Lichtstier, Stier aus dem Meere, Aufgang und Untergang, wofür ja Hippolytus selbst das Bild war. Ehe ich weiter gehe, will ich auf ein recht merkwürdiges Bildwerk dieses Ideenkreises hinweisen. Es ist ein Diptychon im Museum zu Sens (vom Millin mitgetheilt in den Monumens inédits II, 341 und in der Galerie myth. nr. 121.).

Wir sehen da Diana-Luna mit der Mondssichel auf der Stirne, mit der Fackel in der Hand auf einem von zwei raschen Stieren gezogenen Wagen fahren. Unten fliefst das Meer mit seinen Fischen und Ungeheuern. Auf der Oberfläche desselben ergötzt sich ein weibliches Wesen (Thalassa) mit ihrem Reichthum an wunderbaren Geschöpfen der feuchten Tiefe; oben zwei Genien, der eine hält die Zügel der Stiere, der andere trägt einen Blumenkorb. Beide halten eine grofse spiralförmige Muschel (Seetrompete.). Darüber zwei Frauen zwischen Bäumen, wovon die eine mit einem Hunde spielt, und ein geflügelter Genius, und am obersten Rand Venus, aus einer Seemuschel hervortretend. Ein reiches Bild, worüber Viel zu sagen wäre. Wir bemerken nur die Lichtbringerin auf dem Stierwagen über den Wassern.

Jene Artemis-Tauropolos ward in der Scythischen Taurica, in Athen, auf der Insel Ikaros und im Persischen Meerbusen verehret (Spanh. ad Callim. Dian. 174, 187.). Darauf achten wir zuvörderst und dann auf die andere Nachricht, dafs auch Minerva-Tauropolos oder Taurobolos hiefs (Xenomedes ap. Scholiast. Aristoph. Lysistr. 448. vergl. Hesych. T. II, p. 1353 Alb. Suidas in ταυϱοβ. und Photii Lex. l. l.). Nun ist schon oben bemerkt worden, wie selbst noch ein Römisches Heer auf seinem Zug über den Euphrat Kühe antraf, die der Persischen Diana gewidmet waren. Auch wissen wir,

wie viele Ähnlichkeiten die Griechen zwischen jener Göttin von Komana und der Diana auf Tauris fanden, während Andere dieselbe Komanische Göttin mit der Luna und Minerva, ja auch mit der Bellona (Ἐνυώ) verglichen (oben II, pag. 25 vergl. 168.). Die Armenische Anaïtis aber, deren Dienst Artaxerxes Mnemon so sehr befördert hatte, nannte der Chaldäer Berosus Venus, während wir im Plutarchus lesen, daſs der König Artaxerxes Mnemon zu Pasargada im Tempel einer Minerva, beim Antritt seiner Regierung die höheren Weihen empfieng (oben II, 19, 23.). Eben so sehr lenken die Griechen unsre Aufmerksamkeit auf die von ihnen sogenannte Persische Artemis. Sie nennen ihr Heiligthum Azara und ihren Namen Zaretis (Ζαρῆτις. Ebendas. p. 19.). Hiemit verbinden wir die Erinnerung an die Beschreibung der Syrischen Göttin zu Mabog, deren Attribute auch so geeignet waren, daſs der Berichtserstatter zunächst zwar eine Juno (eine Himmelskönigin) nennt, aber dabei bemerkt: das Bild habe etwas von Minerva, von Venus, von Rhea, von Selene, von Diana, von der Nemesis und von den Parcen gehabt (II, p. 17.). Daſs jener Syrische Dienst aus Oberasien herstammt, ist ausgemacht; und mit jenen Oberasiatischen Gottheiten waren die Schriftsteller in derselben Verlegenheit. Entweder fanden sie jenem weiblichen Götterwesen solche Eigenschaften beigelegt, die ihr Urtheil zwischen einer Mehrheit von Griechischen Göttinnen theilten, oder sie sahen

solche Attribute in dem Tempelbilde, die ihren Blick verwirrten, und ihre Meinungen schwankend machten. Wir sollten an dieser Unentschiedenheit doch nicht ferner Antheil nehmen, sondern um so mehr das Rechte treffen, da bereits denkende Männer im Alterthum festeren Schrittes vorangegangen sind, Was kann man nämlich treffenderes darüber sagen, als was Plutarchus im Leben des Crassus (p. 553 F.) von der Göttin zu Hierapolis sagt: „Er erhielt das erste Zeichen von jener Göttin, die Einige Venus, Andere Juno nennen, Andere aber das Principium (den Grund *αἰτίαν*), das Allem seine Elemente und seine Saamen aus dem Feuchten darbietet, die Natur, die den Menschen, den Anfang zu Allem, was gut ist weiset." Mit Einem Worte, in jenen Asiatischen Religionen war selbst noch damals die Einheit eines grofsen Naturwesens als Urgrundes Aller Dinge, aber unter bildlichen Beziehungen gedacht, in Lehre und Tempelbildnerey ziemlich getreu erhalten; was natürlich dem durch Polytheismus getheilten Blick der Griechen auffallend und befremdlich war, und eines Erhebens über den gemeinen Glauben bedurfte, um nicht misverstanden zu werden. In dieser Einheit barbarischer Gottheiten (um mit den Griechen zu reden) ist aber die Quelle jener Vielheit aufzusuchen, die den Griechen und Römer so reich an Göttern machte, und was in Hellas auseinander gegangen war in viele Personen, das war hier unter den Barbaren ungetrenn-

ter geblieben. Je älter daher ein Griechischer Localdienst war, desto mehr glich er hierin dem Barbarischen, in Symbolen wie in Mythen. Das haben wir oben in Argos, Laconien, Dodona und Sicilien wahrgenommen, wo gerade der localste Tempeldienst und der älteste auch uns am meisten behülflich war, die Einerleiheit der Proserpina mit Venus und Diana zu entdecken. Mit der Minerva wäre die Idendität nun auch erwiesen, wenn wir daran denken, daſs jene Göttinnen von Kappadocien, Armenien, Persien, bald Luna, bald Minerva genannt, und auch wieder mit den Parcen zum Theil verglichen wurden (denn der Schwergläubigen wegen wollen wir die allgemeine Behauptung, daſs allen Griechischen Göttinnen Eine Naturgottheit zum Grunde liegt, noch gar nicht aufstellen, — das muſs hernach erst den Schluſssatz bilden), und daſs Griechen selbst die Minerva, wie die Luna, zur Taurobolos und Tauropolos machen. — Aber dieser letzte Satz kann ja falsch seyn. — Wer weiſs, was jener Scholiast auch in seinem Xenomedes gelesen hat. — Also schon deſswegen könnte ein näherer Erweis, daſs Minerva und Proserpina ursprünglich Eins sind, nöthig scheinen, wenn es auch nicht sonst räthlich wäre, solche Sätze von mehreren Seiten zu zeigen.

Zuvörderst will ich von der Ähnlichkeit jener Persischen Artemis mit der Minerva zu Pasargada gar nichts sagen. Gehen wir von der Armenierin zu Komana aus. Diese schien

Einigen Minerva, Andern Cybele, Andern wieder Luna und dem Strabo sogar Bellona. Ganz gewiſs ist in allen diesen Namen und Eigenschaften Luna, Mond, der vermittelnde Grundbegriff. Es ist einmal ein sicherer historischer Satz, den noch das Beispiel der Lacedämonier bestätigt, daſs die Völker der Vorzeit nach Mondsphasen sich versammelten, rathschlagten und in den Krieg zogen. Das waren Mondstage in einem vorzüglichen Sinne, d. h. es waren auch Versammlungen, unter den Schutz des Mondes gestellt. Da war also Luna, die ganz natürliche Beratherin, die kriegerische Vorsteherin, die Führerin. Im Kampfe selbst ward sie die zürnende Luna, der drohende Mond, der Krieg und Noth bringende, der wüthende verderbende Mond, also Enyo, Bellona. Um Grund und Ackerboden, um Ackervieh und Heerden galt gar oft der Krieg (wie wir noch aus den Messenischen Geschichten bei Pausanias lernen.). Der Ackerstier war das Abbild des Sonnenstiers und des Mondsstiers. Daher muſs vor und nach dem Kampf auch das Thier der Sonne und des Mondes, der Stolz der Heerde, als Opfer fallen. Es war ja auch Artemis ταυροπόλος als solche die Vorsteherin der Heerden (Scholiast. Sophocl. Ajac. 172.). — Daher leitet sich die Sitte der vornehmsten alten Völker, daſs der Stier als victima opima ausgewählt ward.

Mithin ist auch Luna die Siegerin; oder mit andern Worten, der personi-

ficirte Sieg (Νίκη) wird ursprünglich unter denselben Bestimmungen gedacht seyn, unter denen der Mond gedacht ward. Die Nike wird auch den Stier bändigen, und niederwerfen, oder sie wird sich den Stier selbst als Opfer schlachten. Dieſs ergibt sich aus Kunstdenkmahlen wirklich. So sehen wir z. B. auf einem Basrelief bei Zoëga (Bassiril. tav. 60.) die geflügelte und mit dem Diadem geschmückte Nike (Victoria) gerade so bei den Stieropfern, wie Mithras es thut. Sie ist auch in der That aus der Stierwürgenden Mitra hervorgegangen, wie der Verfolg wahrscheinlich machen wird. Auch als Sieg ist sie der würgende, der schadende Mond. — Eine Idee, die den Ägyptischen Religionen ebenfalls angehört, aber noch nicht beachtet ist. Dort ist dieser Begriff in dem Nahmen Nephthys niedergelegt. Diese heiſst Schwester und Gefährtin der Isis (Jul. Firmic. de err. prof. rel. init.). Sie wird aber auch bestimmt erklärt als Ende, als Vollendung (τελευτή), als Venus und als Νίκη (Plutarch. de Isid. p. 355. F. p. 459. Wytt.) — eine Idee, die von Jablonski ganz aus der Acht gelassen worden, so fruchtbar sie ist. Es ist die schadende Isis, es ist Typhons Gattin, des Würgers; es ist die bewaffnete Venus, aber auch die Venus Libitina, die Lustgöttin und Göttin des Todes, aber auch die Venus Victrix ist sie. Finsterniſs, Nacht, Tod und Sieg sind hier die herrschenden Begriffe. Diese waren auch in der ältesten Minerva zu Athen schon personificirt. Was

dorten die nachherige Kunst trennte, das war ursprünglich vereinigt. Als Ἀϑηνᾶ-Νίκη, d. h. als Minerva-Victoria hatte sie zu Athen ein Schnitzbild und Heiligthum. Auch die Dichter kennen sie noch so, z. B. Euripides (s. Jon vs. 457, 1529.); welches schon den alten Grammatikern Gelegenheit gab diese Identität zu bemerken (Eustath. ad Iliad. XI, pag. 879. vergl. Interprett ad Euripid. l. l.). Auch die Nachteule, deren Flug man für ein Bild des Siegs erklärte, (Scholiast. Aristoph. Equit. 1091.) kommt in dieser Bedeutung auf Attischen Münzen vor, auf denen der Siegbringenden Minerva gedacht wird (s. Eckhel D. N. V. II, p. 214.).

So ist also Minerva, mit Attributen von Mond und Nacht vorgestellt, zugleich der Sieg. Hiemit gränzt sie schon ganz nahe an die Proserpina. Beide vereinigen sich gänzlich unter dem Namen Praxidike. Πραξιδίκη (Vollzieherin des Rechts, Vollstreckerin der Rache) erklärt Hesychius (II, p. 1015.) durch δαίμονά τινα — τὴν ὥσπερ — τέλος ἐπιτιϑεῖσαν τοῖς τε λεγομένοις καὶ πρατ-τομένοις, d. i, sie sey ein Genius oder eine Gottheit, die alles Reden und Thun zur Vollendung bringt.“ Von selbst wird man sich hier wieder der Beschreibung des Plutarchus von der Göttin zu Hierapolis erinnern, wonach diese den Anfang zu Allem zeigte, was Gut ist. Diese Praxidike heiſst Vollendung, wie so eben Nephthys genannt ward. Sie vollendet recht, sie schaft Recht, aber durch

Wehr und Waffen, wo es gilt, durch Kampf und Tod. Darum widmet ihr auch Menelaus nach Troja's Zerstöhrung und nach des Krieges Ende, daheim eine Bildsäule (Pausan. III, 22, 2.). Darum heifst auch die Schwester des Soter (Σωτήρ) des Retters, Praxidike. Sie zeugen mit einander einen Sohn Κτήσιος (den Mann der Habe) und zwei Töchter Ὁμόνοια, die Eintracht, und Ἀρετή, die Tugend (Mnaseas ap. Suidam et Photium in Πραξιδίκη.). Mit diesem allegorischen Geschlecht des Heilands, des Besitzers, der Eintracht und Tugend treten wir zugleich in das alt-römische Haus und in den Kreis der Penaten ein. Es ist eine dunkle Lehre, diese Lehre von den Penaten, die nur aus ihrem Stammland von Asien und Samothrake her, Licht gewinnen kann. Ich begnüge mich vorjetzt zu bemerken, dafs nach Dionysius Halicarn. (Antiqq. I, cap. 67 seqq.) die Penaten auch Κτήσιοι hiefsen. Auch hatte Jupiter den Namen Κτήσιος (Maussac. ad Harpocrat. pag. 299 ed. Gronov.). — Wir kehren zur Praxidice zurück. Es ist nur eine Fortsetzung der obigen Begriffe, wenn wir lesen, dafs die Erzieherin der klugen Kriegerin Minerva Alalkomenia vermuthlich vorzugsweise Praxidike hiefs (Suidas. l. l., ibique Dionysius, cf. Meursius de regno Athen. I, 5.) und nun werden wir allmählig der Proserpina näher geführt, durch eine andere Nachricht, dafs die Töchter des Ogyges, des Stifters von Eleusis Praxidikae (Πραξιδίκαι Suid. l. l.) hiefsen, und dafs die Boeotier zu Haliartus einen un-

verbrüchlichen Eid bei ihnen schwuren (Pausan. Boeot. 33, 2.). Orgien wurden auch der Praxidike gefeiert (Orph. Argonaut. vs. 31.). Auch zu Pasargada wurden einer Göttin Mysterien gefeiert, in welche Artaxerxes Mnemon bei seiner Thronbesteigung die höhren Weihen empfängt. Schon oben (II, 19 — 21) haben wir auf heilige Feigen aufmerksam gemacht, die zu Pasargada, wie zu Athen im Dienst des Jacchus und der Proserpina, gebraucht wurden. Die Göttin aber, der Artaxerxes huldigt, heifst Minerva. Der König weiht sich ihr beim Anfang seiner Regierung. Sie soll ihm glücklich endigen und vollenden helfen. Sie ist ja, wie wir gehört haben, der Praxidice Pflegkind, sie ist vielmehr, wenn man das Bisherige erwägt, Praxidike selber. Das ist aber auch Proserpina. Unter den bedeutenden Namen, die ihr der Orphische Hymnus (XXIX, 5.) beilegt, ist auch diese Praxidike Vollenderin des Rechts. So fällt also Minerva und Proserpina in diesem Begriff ganz und gar zusammen, aber auch hier wieder als physische Grundwesen, oder bildlich zu reden, als Wesen, die aus den Gewässern der Fluth kommen, und auf dem Stiere kommen. Des Fluthmanns Ogyges Töchter heifsen Praxidicae. Sie waren im Wasserland zu Hause, dorten zu Alalcomenium am See Copaïs, wo zuerst die Regenmänner, die Hyanten, wohnten, die von dem Hyas, dem Bruder der Hyaden ihren Namen hatten (Steph. Byz. in Ὕαντες, Hygin. fab. 192 ibiq. Interpr.). Eben so sollte auch Themis, nach der Deuka-

lionischen Fluth auf einem Stier in Epirus gelandet seyn, wie wir oben bei Dodona sahen.

Ich fürchte hiebei nicht in dem Grade miſsverstanden zu werden, als ob ich annähme, die Perser hätten eine Göttin unter dem Namen Praxidice verehrt, oder die Minerva sey unter diesem Namen den ältesten Griechen bekannt gewesen. Ich lasse es sogar dahin gestellt seyn, ob unter den alten Griechen Proserpina jemals diesen bestimmten Namen geführt hat. Erst später, sagt uns jener Dionysius (in den κτίσεις bei Suidas in Πραξιδ.) wurden des Ogyges Töchter Praxidicae genannt (21). Der Sinn meiner Erörterung ist vielmehr dieser: in jener Gottheit von Hierapolis, von Pasargada u. s. w. sind die Ideen

(21) Lieſse sich daraus überhaupt vermuthen, daſs man den angegebenen Begriff einer Vollbringerin des Rechts erst später mit dem Namen Πραξιδικη bezeichnete, so wäre dieses ein Beweis, daſs der Orphische Hymnus auf Proserpina einen späten Verfasser habe, aber diesemnach könnte er doch immer noch alt genug seyn, da dieser Dionysius von Chalcis selbst zu den ältern Historikern gehören muſs, weil ihn Dionysius von Halicarnaſs citirt. Doch, sey dieser Hymnus auch nach des Augustus Zeiten gedichtet, so war doch der Grund die Proserpina Πραξιδίκη zu nennen, in den ältesten Religionen der Griechen gegeben, wie der Nachdenkende aus allem Bisherigen und Folgenden ersehen wird.

des glücklichen Anfangs und der erwünschten Vollendung des gerechten Vollbringers der bürgerlichen Ordnung, der Vertheidigung des vaterländischen Bodens und seiner Güter mit jenem physischen Begriff einer Mutter aller Dinge, einer Anfängerin aller Zeit und Zeitordnung, mithin mit dem Begriff des Mondes vereinigt. Es ist ein höchstes weibliches Wesen, das nach der Fluth, beim Anfang der Dinge (vom Standpunkt alter Völker gedacht) zuerst erscheinet, auftauchend aus dem dunkeln Grund der Gewässer im ersten Frühling auf dem Frühlings- und Sonnenstier, eine Gottheit, die von Königen und Helden beim Anfang und am Ende ihrer Laufbahn (wie sie selbst Anfang und Ende heisst) angerufen wird; der sie sich widmen durch mysteriöse Cärimonien, wie dorten Artaxerxes; der sie das Gelübde bezahlen am Ende, wie dorten Menelaus. In diesen Begriffen, sage ich, vereinigen sich einmal Proserpina und Minerva, wovon unter andern das ein Kennzeichen ist, daſs die Erzieherin der einen (der Minerva) Praxidice heiſst, und zwar, wie es scheint vorzugsweise (also die Vollenderin des Rechts ist der Minerva Pflegerin und also, wie immer, ist es ohne Zweifel das Pflegkind auch), und daſs Proserpina ausdrücklich Praxidice heiſst. Sodann fällt es in die Augen, wenn wir nur beachten wollen, was von jenen Gottheiten von Syrien, Armenien und Persien gesagt wird, daſs mit ihnen dieselben Begriffe verbunden waren, wie mit jenen Göttinnen der Athener.

Es sind also jene Mysterien von Pasargada in der That wahre Thesmophorien, d. h. es sind Feste des Aufgangs, des Anfangs und des geordneten Staates. Die Gottheit, der sie gelten, ist der Quell aller natürlichen Güter und aller bürgerlichen Wohlthaten: Licht und Ordnung kommen von ihr. Mit dem Saatkorn, das in die Erde gelegt wird, ist auch die Gesetztafel gegründet. Darum mufs auch wer ein rechter König der Iranier seyn will, mit dieser Weihe seine Regierung antreten. Diese Sätze würden eine noch ganz individuelle Bestätigung erhalten, wenn folgende Erklärung der Persischen Artemis Ζαρῆτις bei Hesychius richtig ist, die mir aus den Früchten seiner orientalischen Sprachstudien Görres neulich mitgetheilt hat. Hiernach ist Zareh gemitus, planctus, und dasselbe wäre auch jene Göttin von Anaïs. (Aïni gemitus, planctus.). (Der zu Pasargada in die Mysterien der Minerva eingeweihte Artaxerxes Mnemon beförderte auch den Dienst der Anaïtis-Venus s. oben II, 19 — 23.). Das wären also, eine wie die andere, Göttinnen, denen man Klagefeste, Trauerfeste Thesmophorien (die ja nichts anders waren) zu feiern gewohnt war.

Noch müssen wir bei jener Praxidike auf einen merkwürdigen Umstand aufmerksam machen. Ihre Bildsäule stellte einen blofsen Kopf dar und blos die Köpfe der Opferthiere wurden ihr dargebracht (Hesych. II, p. 1015.). Eine Nachricht, die Viel zu denken giebt.

Möchten wir doch etwas mehreres wissen, wie dieser Kopf gebildet war, ohne das möchte es schwer seyn etwas Bestimmtes darüber zu sagen. Das sieht Jeder, dafs diese Bildnerey sehr ungriechisch war. Auch fallen uns von selbst ähnliche Angaben ein, wie die von dem Silens gesicht in einer Kapelle zu Athen, von den Masken des Jupiter-Silenus, von dem Bacchus gesicht der Metymnaeer auf Lesbos; von der Maske des Göttervaters bei den Ägyptern (s. oben III, p. 233). Auf ägyptischen Monumenten finden sich mehrere Beispiele dieser Art. Ich will jetzt von den Canoben nicht sprechen, wiewohl der Canobus als ordnender Feuergeist über den Wassern auch hierher gehören möchte; das bestimmte Bild eines Kopfes ist sowohl auf dem einen Thierkreis von Dendera vor dem Bilde des Osiris zu sehen, als auch auf der 16ten Tafel bei Denon, und auf der Papyrusrolle von Cadet, worauf auch Böttiger mit Recht aufmerksam gemacht hat (Ideen zur Arch. d. Mal. p. 93.). Auf dieser letzteren ist der Kopf auf einen Stab gesetzt. Andrerseits liegt auch der Gedanke an die Persischen Feruers nahe. Jene Feruers, wie sie hiefsen, jene Urbilder alles dessen, was da ist, waren wie wir wissen, zur Bezeichnung ihrer Immaterialität, der mehr irdischen Theile, der unteren Glieder, ganz beraubt, und schwebten als geflügelte Brustbilder über den Bildern derer, die sie beschützten, wie z. B. der Feruer über dem Bilde des Königs auf der 68ten Tafel bei Chardin. Wenn al-

so auch folgender Gedanke uns vielleicht zu einfältig scheinen möchte, so halte ich ihn doch für den wahrscheinlichsten: nämlich Praxidike, als die personificirte Vollendung (τέλος), und als erster Anfang, ward einzig als Kopf abgebildet, und nur der Kopf des Opferthiers war ihr geweiht. Proserpina war und hies Praxidike. Auf den Bacchischen Vasen kommt sie als Libera vor, in ganzer Figur und mit mythischen Attributen und Umgebungen. Wäre vielleicht da, wo wir über dergleichen Vasenmahlereien, gleichsam über der mythischen Welt, einen weiblichen geflügelten Kopf erblicken (wie auf einer in der Gräfl. Erbachischen Sammlung) — Wäre da etwa an die Proserpina in höherer Würde, an die Praxidike zu denken? Ich will hier lieber fragen, als antworten, und verspare daher auch eine bemerkenswerthe Stelle des Justinus Martyr von dem Bilde der Proserpina, das über den Wassern schwebte, auf eine schicklichere Stelle. — Immer müssen wir aber dessen eingedenk bleiben, dafs Ogyges mit seiner Tochter Praxidike, so wie Proserpina nach Athen gehören, also dahin, wo wir gerade oben jene Göttergesichter in den Tempeln und Nympheen angetroffen haben.

§. 38.

Proserpina-Fortuna, die Erstgeborne.

Die ganze bisher durchgelaufene Ideenreihe gewinnt ein neues Licht durch den Be-

griff der **Fortuna**, der sich auch mit der Proserpina verbindet. Zwar habe ich oben bereits (II, p. 489.) das Nöthige darüber angedeutet, auch in diesem Capitel selbst der Fortuna-Ceres gedacht. Gleichwohl müssen wir diesen Begriff in nächster Beziehung auf Proserpina-Minerva nochmals ins Auge fassen. Dafs die Bedeutung des **Glücks** und **Zufalls** frühzeitig der Proserpina beigelegt ward, beweisen folgende Nachrichten und Anzeigen, die zugleich mit jener **glücklichen Vollenderin** Praxidice in Verbindung stehen: Zuvörderst kannte Athen seine Kore auch unter dem Namen Πρωτογόνη, **Primigenia**, die **Erstgeborne**. Es ist dies eine sehr bemerkenswerthe Stelle des Pausanias (I, 31, 2.): In einem Athenischen Tempel sah man die Altäre der Ceres Anesidora, des Jupiter Ctesius, der Minerva Tithrone und Proserpina der Erstgebornen (Πρωτογόνης.). Bemerke man doch die ganze Umgebung: Ceres, **Minerva** und Jupiter Ctesius. Denken wir nun vorerst an die obige Nachricht des Mnaseas, wonach Praxidice mit ihrem Bruder Soter den Ctesius zeugte, so wird es höchstwahrscheinlich, dafs Proserpina hier als **Mutter des Jupiter** gedacht war. Die folgenden Berichte von der Fortuna Primigenia zu Praeneste werden diefs zur Gewifsheit erheben. Hier haben wir mithin alle Ursache an eine **Erstgebohrne** im Sinne der morgenländischen Kosmogonien zu denken, z. B. an den Phönicischen Protogonos, den Sohn des ersten Odems und der Nacht oder des Chaos

(Euseb. P. E. I, 10.) — an den Orphischen Protogonos (Damasc. ap. Wolf. Anecd. III, p. 252 seq.). Nun greift das Folgende vortreflich ein, nämlich dafs Τύχη, Fortuna, eine der Parcen heifst und zwar die mächtigste. So hatte sie Pindarus genannt. Venus, die älteste der Parcen fällt uns dabei wieder ein. Ein Bild von jener hatte zu Aegira das Horn der Amalthea und den geflügelten Eros (Pausan. VII, 26, 3.), wobei wir dem Erzähler seine Deutung vom Glück in der Liebe (ohngeachtet auch sie nicht ganz irrig ist) gern erlassen, und uns lieber an andere Daten halten, die er selbst beibringt, z. B. an das, dafs der Genius Sosipolis (Σωσίπολις) jener Wunderdämon, der in Schlangengestalt als kleiner Knabe das Land gerettet hatte, bei den Eleern im Tempel der Ilithyia seine mysteriösen Huldigungen genofs (Pausan. VI, 20, 2 und 3.), und dafs derselbe Dämon bei demselben Volke auch wieder neben der Fortuna seinen Platz hatte, und, wie diese, das Horn der Amalthea führte. Also wieder ein Soter, ein Heiland, mit der Fortuna verbunden, wie wir oben einen dieses Namens der Praxidice vermählt sahen (Mnaseas l. l.). Auf einer sehr alten Münze von Gela, worauf eine Frau dem Mannstier (dem Stier Hebon mit dem Mannsgesicht) einen Kranz aufsetzt, lesen wir auch die Worte Σωσίπολις. Ganz recht hat Eckhel dabei gegen die irrigen Vorstellungen des Burmann und des Prinzen von Torremuzza an den Stadtretter von Elis erinnert. Wir halten hier ein-

zig die Idee fest, daſs also der Stier aus den Wassern, Bacchus, jener Heiland war. Er war einmal im Stierzeichen der Retter seiner Eleer, ein andermal im Zeichen der Schlange. Beide Zeichen kommen auch der Proserpina zu. Nun werden wir auch einem späten Autor unser Ohr leihen (spät, neu und nichtig gilt freilich manchen Forschern heut zu Tag für Eins.). Ich meine den so wichtigen Johannes den Lydier. Dieser giebt uns nun die recht ergänzende Nachricht (de mensib. p. 78 fin.): die Griechen hätten die Τύχη (Fortuna) mit einem Stiergesicht (βουπρόσωπον) abgebildet. Sehr wohl erinnert er dabei an das Wasser, nur weiſs er diesen Begriff nicht in seiner kosmologischen Allgemeinheit zu handhaben, und verwickelt sich in Etymologien, womit ich meine Leser verschonen will. Das versteht der denkende Plutarchus besser. Doch ehe wir ihn hören, wollen wir erst kürzlich vernehmen, was die Römer von ihrer Fortuna Primogenia oder Primigenia zu sagen haben: Eine Hauptstelle darüber ist die des Cicero von der Göttin dieses Namens zu Praeneste (de Divinat. II, 41.). Dort wurde sie aufs heiligste verehrt von den Frauen, und noch zu Cicero's Zeit stand das Orakel in einem groſsen Ansehen. Die Bildsäule der Fortuna hatte den Knaben Jupiter und die Juno an der Brust liegen, und säugte den erstern. Ihr Fest ist in den Bruchstücken der Fasti von Praeneste auf den April bemerkt, und zugleich das dem Knaben Jupiter von den De-

cemvirn zu Praeneste dargebrachte Opfer eines Kalbes (22). Hiemit verdienen die Stellen des Livius XXIX, 36. XXXIV, 53. XLIII, 13 und Cicero de Legg. II, 11 fin. verglichen zu werden (23).

(22) s. Fasti Praenestini und daselbst Foggini (Aprilis) p. 345. Dieser gelehrte Erklärer hat die Stelle des Cicero (l. l.) zur Ergänzung der dortigen Lücken wohl benutzt. In dieser Letzteren hat der vor mir liegende Uffenbachische Codex das sinnlose Einschiebsel nicht, sondern gibt richtig die Worte so: Is est hodie locus septus religiose propter Jovis pueri, qui lactens cum Junone Fortunae in gremio sedens, mammam adpetens, castissime colitur a matribus. Auch im Folgenden hat er richtig vetustas.

(23) Der letztere fafst dorten den Begriff der Primigenia populär so: vel Primogenia, a gignendo comes. Es ist gewifs, dafs diese Gottheit, zumal als Rathgeberin des Volcks (wie sie zu Praeneste war) auch so genommen seyn wollte; darum gehört ihr aber die höhere Bedeutung, die Plutarchus in der gleich folgenden Stelle gibt, nicht weniger an. Gelegentlich will ich doch bemerken, dafs die lückenhafte Stelle des Cicero in dem angeführten Codex so lautet: vel primigeniam a gignendo: cum: — vel feriarum festorumque dierum ratio in liberis requietem litium habet et jurgiorum. — Auf Römischen Monumenten kommt Primigenia, so wie Primigenius, ziemlich häufig als Eigenname vor; s. Josephi Scaligeri Indices ad Gruteri Thesaur. Inscript. p. 273. Vorzügliche Aufmerksamkeit verdient die schöne, seitdem von Cuper (Monumenta antiqq. p. 237.) und vom

In Betreff jener Fortuna Primigenia wirft nun Plutarchus (Quaest. Rom. 106. p. 182 Wyttenb.) die Frage auf, warum sie so heisse, und nachdem er zwei verschiedene Volksmeinungen angeführt hat, lenkt er mit der Bemerkung ein: oder die Sache hat einen natürlichen Grund, den der Philosoph leicht entdeckt. Darauf spricht er von dem Walten des Zufalls (τύχη) in der Reihe der Naturereignisse, sobald diese einmal eröffnet ist (sobald wir uns einen Anfang der Natur setzen, ist auch die Fortuna da.). — Ganz gewifs lag diefs im Sinn der älteren Griechen, wenn sie in ihrem Tempeldienst bald Ilithyia mit der Tyche verbanden, bald dieser den Eros beigesellten. Aus dieser kosmologischen Ansicht erwuchsen auch die andern Attribute der Fortuna, das Horn der Amalthea, die Kugel und der Stierkopf. Bei dem letztern war einmal an den Sonnenstier gedacht, der mit dem Mond in Verbindung kommt; so wie die Syrer unter ihrem Bel-gad den Vorsteher der zufälligen Bewegungen des sublunarischen Kreises dachten (s. oben II, p. 82.) (24);

Oudendorp (Descript. legati Pabenbroek. p. 29. tab 3, 1.) bekannt gemachte Inschrift (auf einem Sarkophag mit sehr sinnvollen Verzierungen) worin einer Primigenia gedacht wird.

(24) Vielleicht gehört auch die oben gegebene Notiz eines Griechischen Grammatikers (s. oben II, S. 93 f. not.) hierher, dafs Osiris und der Ochsenkopf bei den Phöniciern Alpha hiefsen.

andrerseits aber auch an den Stier des ersten Frühlings als den Anfänger überhaupt, oder, wie oft bemerkt, an den Stier aus dem Wasser der ursprünglichen Fluth. In diese letzte Ideenreihe gehört die Nachricht des Scholiasten zu Hesiodus Theogonie (p. 270 ed. Plantin.), dafs die Alten die Tyche (Fortuna) anzurufen pflegten bei den Opfern, die sie dem Poseidon oder den andern Göttern brachten. Sie habe an jeder andern Ehre ihren Antheil.

Hesiodus kennt die Tyche, wie er denn von priesterlichen Lehren viel mehr hat, als Homerus, der in der Ilias und Odyssee auch nicht einmal ihren Namen nennt. Darauf machen die Alten ausdrücklich aufmerksam (Macrob. Saturn. V, 16. vergl. Lydus de mensib. pag. 44.). Hesiodus nennt die Tyche in der Theogonie (vs. 360.) unter den Töchtern des Oceanus und der Tethys, also ganz nach jenem bisher bemerkten System. Dieser bedeutsameren Weise folgt auch der Sänger des Homerischen Hymnus auf die Ceres, was den Pausanias zu der Bemerkung veranlafst (IV, 30, 2.), Homerus habe der Tyche zuerst gedacht. Darauf führt er die Stelle des Hymnus an, wo die Gespielinnen der Proserpina beim Raube aufgezählt sind. Es werden erst mehrere Oceanidische Nymphen in Persephone's Gesellschaft genannt und darunter dann auch die Tyche. Also wieder dieselben allgemeinherrschenden Vorstellungen der alten Religionen. Achtet man weiter auf die Namen dieser Gefährtinnen, so fallen vorerst

mehrere auf, die durchaus die Bedeutung von Licht und dessen mythischen Prädicaten haben z. B. Leucippe, Phaeno, Electra, Prädicate, die der Proserpina zum Theil wieder selbst beigelegt werden. Auch ist eine Styx darunter, und daneben eine Urania. Auch eine Pluto findet sich unter ihnen und eine Hirtin der Schaafe Melobosis — wieder Eigenschaften der Ceres, als Göttin der Heerden und Geberin des Reichthums. Mit Einem Wort, der aufmerksame und mit dem Geist früherer Religionen vertraute Leser wird bald auf die Bemerkung geleitet werden, daſs in diesem Homeridischen Hymnus, der sich so schön auf der Mittellinie zwischen dem Volksglauben und den Mysteriendogmen zu halten weiſs, daſs also in diesem Hymnus die verschiedenen Eigenschaften der groſsen geheimniſsvollen Göttinnen Ceres und Proserpina und gleichsam die Strahlen ihres Lichts unter verschiedenen Personen vertheilt sind, die ihr Gefolge bilden. Was die Anführung der Pallas und Artemis (Vers 424) betrifft, so geben wir gerne zu, daſs dieser Vers von einer andern Hand seyn mag, wofür zu bündige Gründe sprechen (s. Matthiae ad. h. l. und Hermann in der epistola ad. Ilgen. p. 110.). Damit ist aber weiter nichts bewiesen, als daſs dieser Sänger der Minerva und Diana in dieser Geschichte nicht hat gedenken wollen. Daſs auch sie in dieser Fabel h ufig mitgenannt wurden, hat Ruhnkenius (ad l. l.) durch mehrere Zeugnisse der Alten bestätigt, wor-

unter die Stelle des Pausanias (VIII, 31.) besondere Aufmerksamkeit verdient, weil sie uns zeigt, daſs es verschiedene Ansichten von diesem Gegenstande gab, und weil wir dorten auch den Hercules wieder der Ceres beigesellt sehen mit Beziehung auf die Idaeïschen Religionen. Jetzt bemerke ich nur noch, daſs auch Tyche-Fortuna nur im populären Mythus von der Ceres-Proserpina unterschieden war, wie wir zur Genüge bewiesen zu haben glauben.

§. 39.

Ceres-Proserpina, das erste aller Wesen. Rückblick auf die Ägyptische, Babylonische und Persische Lehre.

In Ägypten ist nun die Identität der Minerva und Ceres und Proserpina noch entschiedener. Darüber brauche ich hier nicht weitläuftiger zu seyn, da ich bereits oben (I, p. 309.) die Hauptstelle des Plutarchus angeführt habe (de Isid. p. 453 Wytt.), wonach die Neith oder Athene (Minerva) zu Saïs auch Isis hieſs. So schwer es auch jetzt seyn möchte, das gegenseitige Verhältniſs der verschiedenen Ägyptischen Götter durchzuschauen, so läſst sich doch nach Allem so viel mit hoher Wahrscheinlichkeit behaupten, daſs Isis, im höheren Sinn gedacht, die Eigenschaften aller weiblichen Gottheiten in sich vereinigte und sie mithin alle so zu sagen, durchdrang. Das muſste sie auch, wenn sie, wie sie doch nach Herodotus wirklich war,

die allgemeine Gottheit aller Ägypter seyn sollte. In jener Verschmelzung der Saïtischen Minerva mit der Isis liegt nun hauptsächlich der Grund der höheren Würde, die der Ceres und Proserpina in den Attischen Mysterien beigelegt ward. Ich will versuchen, nach Anleitung Griechischer Schriftsteller, den Weg anzudeuten, wie sich diese Begriffe gebildet haben mögen. „Die Ägypter, berichtet uns Eusebius aus seinen Quellen (P. E. III, pag. 115. D. Colon.), nannten die Kraft der himmlischen Erde (οὐρανίας γῆς) und die der irdischen (χθονίας) Isis. Die himmlische aber war ihnen der Mond, die irdische, die fruchttragende Erde, auf der wir wohnen.“ Hiemit ist Ceres und Proserpina gegeben. Erinnern wir uns nur an das, was oben aus Plutarchus (de fac. in orb. lunae p. 818 seqq. ad Wyttenb.) beigebracht worden ist. Wir wollen denselben Schriftsteller über dieses Verhältniſs der Ceres zur Proserpina gleich weiter vornehmen.

„Ceres, sagt er, ist auf der Erde und Herrscherin über das, was der Erde ist. Proserpina ist im Monde, und Herrscherin über das, was des Mondes ist. Sie heiſst Κόρη und Περσεφόνη. Persephone heiſst sie als Lichtbringerin (Φωσφόρος.). Kore heiſst sie, weil auch die Pupille des Auges bei den Griechen so heiſst, aus der das Bild dessen, der hineinsieht, uns entgegen strahlt, wie uns der Schein der Sonne im Monde entgegen leuchtet.“ (Plutarch. de fac. in orb. lun. p. 815.).

Wir halten uns bei dem Letzten nicht auf, da wir längst wissen, daſs Proserpina in einem andern Sinn ursprünglich das Mädchen (Κόρη) hieſs; bemerken aber diese Erklärung, weil sie einen alten Lehrsatz von dem Verhältniſs der Sonne zum Monde berührt. Grammatisch haben die Sprachforscher auch diese Bedeutung nicht unbemerkt gelassen (s. Lennep Etymolog. l. gr. p. 324 ibiq. laudd.).

Also Proserpina ist im Monde und somit in der himmlischen Erde. Sie ist der Mond, wie wir schon mehr hörten, selber. Nun aber verlautet in derselben Schrift (pag. 797) der Mond ist und heiſst Athene (Minerva), und an einem anderen Ort ebendaselbst (p. 731.) werden Leute genannt, die den Mond eben sowohl Artemis (Diana) als Athene (Minerva) nannten. Dieser letztern Meinung war auch Porphyrius, und Proclus (ad Platonis Tim. p. 51 seq.), der sie anführt, erklärt sich dabei ausführlicher über das Verhältniſs der Minerva zur Proserpina. Ich theile seine Gedanken in der Übersicht mit, und hoffe, daſs meine Leser nach Allem Bisherigen auch durch das Gewand der Platonischen Schule sehen werden, daſs das Wesentliche aus den Ägyptischen Religionen selbst entlehnt ist: „Athene, sagt der Philosoph, erscheint in der Kore als die unbefleckte Siebenzahl (ἑπτάς). — (Erinnern wir uns doch gleich des in sieben Theile zerstückelten Dionysus in der Fabel von seinem Tod, die Apollon wieder vereinigte und wobei Minerva

mit thätig war.) — Von der Athene kommt alle Trefflichkeit (ἀρετή), und von ihr gehen aus die hinaufläuternden, zurückführenden (ἀναγωγοί) Kräfte. Das Reine, das Jungfräuliche, in der Kore kommt von der Athene her. Athene ist im obersten Demiurgen, im Vater Zeus. Sie ist der schöpferische Geist, und die absondernde und immaterielle Weisheit. Sie hält ferner alle Gegensätze im All zusammen, und bewältigt sie unter der Einheit. Sie ist im Olymp und die Olympische, sie gehört in die höchste Ordnung. Allein sie muſs auch zu den zweiten und dritten Ordnungen herniedersteigen, um jene Absonderung zu behaupten und die Einheit zu bewahren. Da erscheint sie dann in der Proserpina auf die bemerkte Weise. Sie erscheint auch unter dem Monde. Allenthalben aber, wo sie erscheint, erhält sie die Einheit, läutert und führt zum Intelligiblen zurück. Sie leuchtet den unteren Ordnungen vor, und gibt unbeflecktes, reines Leben. Sie einigt auch die Mondsordnung (σεληνιακὴν τάξιν) und die Ordnung der sublunarischen Wesen. Daher rettet sie auch den Dionysus, daſs er ungetrübt und unbefleckt bleibe, und kämpft mit ihrem Vater gegen die Giganten.“

Also Minerva, Kore, Ceres: himmlischer Mond, Mond (himmlische Erde) und irdische Erde, das sind die hier dargestellten Verhältnisse. Physisch ist Minerva der weibliche, sanfte Äther, Proserpi-

na das sanfte Licht des Mondes, Ceres die Erde. Ohne Äther würde der Mond nicht leuchten, ohne Mond würde die Erde keinen Saamen tragen, und nicht befruchtet werden. Alles dieses aber ist Isis. Mit diesen physischen Kräften und Beziehungen sind auch die Andern gesetzt: Minerva ist der schöpferische Geist und der erste Grund der Einheit im Demiurgen, so wie die absondernde reine Kraft (streng und rein entspringt sie defswegen aus Jupiters Haupt — die erste Jungfrau.). Sie ist der Grund, dafs Eine Natur ist. Über und unter dem Monde würde ohne sie Alles in den Abgrund der Individualitäten auseinander fahren. Sie erscheint daher in der Lichtbringerin als reines Licht, sie läutert den Mond, oder vielmehr sie ist auch die zweite Jungfrau selber. Sie rettet endlich den Dionysus von der gänzlichen Zerstückelung. Sie erhält die Einheit in der formenreichen Sinnenwelt. Sie trägt in sich, und erhält bis unter den Mond herab, durch alle Sphären, die Verbindung mit dem Einen, Höchsten, auf dafs die Individuen sich an die Arten halten, die Arten aber an das Eine Urbild im Geiste des Demiurgen. Nach diesem Urbild wirket und webt sie. Sie ist in so fern Minerva ἐργάνη. Sie ist die erste Weberin, und in der Proserpina erscheint sie als die zweite. Aber sie hat nicht allein den Peplus, als das Gewebe ihrer Hände. Sie hat auch den Schuppenharnisch oder das lederne Schutzgewand. Das hat sie als Kriegerin. Sie trennt und streitet und kämpft gegen die

unreinen Erdgeister. Sie führet als Siegerin alle Kräfte zurück von der Erde durch den Mond hinauf in den Ort der Götter.

Dieses Herabwirken der oberen Mächte auf die mittlern und untern fanden die Nachdenkenden auch in verschiedenen Ehen des Jupiter mit einigen seiner Töchter. Ich hebe in diesem Betracht nur eine Stelle aus, die die Proserpina angeht. Dafs die Götter ihre eignen Kinder lieben, sagt Proclus (Commentar. mscr. in Platon. Alcibiad. I. in der Leydner Bibliothek.), wie Zeus die Kore und die Aphrodite, nach jenem Mythus, damit wird eine Liebe bezeichnet, die eine fürsehende (προνοητικός) heifsen mufs, eine Liebe, die das Geliebte erhält (σωστικός), die es vervollkommnet, die es zusammenhält (συνεκτικός.). Es ist eine unendliche, ungemischte, dem Guten verwandte und unbefleckte Liebe.“ In diesem Sinn ist also Kora dem Zeus in Liebe verbunden, und zeugt einen Sohn Dionysus mit dem, der sie selber gezeuget; und nichts Anders will es sagen, wenn Minerva sich in der Proserpina wirksam erweiset, und so zu sagen, selbst zur Kora wird.

Hier liegen Begriffe vom Einflufs göttlicher Kräfte auf niedere Naturen, die wieder mit der Heroënlehre zusammenhängen. Nur sollte der physische oder, wenn man will, materielle Charakter alter Religionen dabei nicht ausser Acht gelassen werden. Dafs Mi-

nerva die Führerin und Beschützerin der Heroën und Helden ist, von Perseus und Hercules an bis auf Telemachus herab, ist allbekannt. Sie ist ihnen, sagt man, beigegeben als Göttin der Weisheit und als die beste Rathgeberin, die sie haben können. Ganz richtig und unbestreitbar. Aber zuvörderst sollte man sagen, sie lodere in ihnen als ätherische Feuerkraft, und aus dem himmlischen Monde strahle das Licht in diese Helden, erwärme sie, und leuchte ihnen. Es war immer zunächst der Gedanke einer physischen Emanation dabei, und daran hieng dann erst das Andere. Als Ätherfeuer im Zeus ist Minerva auch schöpferisches Urbild und erschütternder, durchdringender Kriegsgeist. Minerva kann nicht die Mutter der Heroën seyn, aber unter ihrem Einfluſs müssen sie gebohren und erzogen werden. Dahin ziehe ich einige öfter vorkommende Umstände in der Heldengeschichte. Ich will von Erichthonius nicht reden, der in Minervens Tempel erzogen ward, denn dieser ging die Göttin ganz besonders nahe an. Aber von Perseus wird ausdrücklich bemerkt, Polydectes habe ihn im Tempel der Minerva erzogen (Hyginus fab. 63, p. 130.). — Also Perseus der Sonnenheld geht aus dem Minerventempel hervor, um seinen Lauf zu beginnen. Theseus aber wird selbst im Tempel der Minerva erzeuget (Hygin. fab. 37. p. 98.). So ist also Minervens Heiligthum die Geburtsstätte und erste Wohnung groſser Göttersöhne. Dionysus, noch gröſser als sie, hat zu Saïs im

Tempelraume der Neïth-Athene sein Grab. Es nimmt die ganze hintere Tempelwand ein, erzählt uns Herodotus, und Obelisken stehen in seiner Nähe. Hier ist auch der zirkelrunde See, wo die Saïter in einer heiligen Nacht das Leben des Osiris-Dionysus in mysteriösen Scenerien darstellen, worüber der Geschichtschreiber sich nicht weiter erklären darf. Dabei gedenkt er zugleich der Thesmophorien oder der Weihen der Ceres und sagt, mit gleicher Zurückhaltung, über ihre Stiftung, was wir oben bemerkt haben (Herodot. II, 170 seq. vergl. Athenagor. Legat. pro Christ. §. 25.). Die Stifterinnen der Thesmophorien waren auch zugleich Stifterinnen des Minervenbildes auf der Sonneninsel Rhodus, zu Lindus. Minerva zu Saïs hieſs auch Gebährerin der Sonne (oben I, p. 309 f.) und das Wahrhaft Ätherisch-Feurige in Dionysus und in den übrigen Göttersöhnen rührt von ihr her, weil sie ja der Kern des schöpferischen Feuergeistes in dem Schöpfer und Vater Jupiter ist. Was also von ätherischer Kraft Proserpina in Jupiters Umarmung empfing und auf den Dionysus fortpflanzte, war in letzter Quelle Kraft der Minerva. Diese letztere entzündet auch, nach diesem System die Feuerkraft des Hephaestos (Vulcanus), diese letztere glühet aber auf als irdisches Feuer gegen das himmlische. Der hohen Jungfrau soll Gewalt geschehen vom tellurischen Feuergott. Der Saame flieſst, und Erichthonius wird gebohren (vergl. oben II, p. 401.). Das war eine Geschichte aus dem

Hause des Saïters Cecrops, und die Cecropiden waren frühere Schlangenmänner von Athen, frühere Erdgebohrne und Erdbearbeiter, als der Mann mit dem Schlangenwagen Triptolemus. Aber Ceres mit ihren Schlangen kam auch über Ägypten und Saïs her; oder, wie man auch sagen kann, die Saïterin kam mit ihren Gesetztafeln jetzt zum zweitenmal, jetzt als Isis-Ceres. — Nach allem diesem ist wohl nicht zu zweifeln, dafs ein Hauptzweig der Lehre von Ceres, Proserpina und Bacchus aus dem Tempel der Neïth zu Saïs ausgegangen war, und dafs dorten die mysteriöse Feier des Todes des Dionysus und des Raubs der Proserpina begangen wurde. Auch der oben bemerkte Antheil, den in der Kretensischen Todesgeschichte des Bacchus, Minerva an der Begebenheit nimmt, so wie mehrere Spuren von einer Verbindung der Attischen Panathenaeen mit dem Cult der Ceres lassen diefs mit Grunde vermuthen. Dafs aber ein altes Atheniensisches Fest der Minerva, Skira, auch der Ceres angehörte, werden wir weiterhin kürzlich beweisen.

Die Stadt der Ägyptischen Minerva Saïs hiefs auch Mykerina. Andere wollten, diefs sey ein Name von Memphis. Aber Didymus behauptete, Saïs sey Μυκερίνα (s. Hesychius II, p. 629 Alb.). Damit hängt eine Volkssage zusammen, die uns Herodotus (II, 129 seqq.) ausführlich erzählt. Man mufs sie bei ihm selber nachlesen. Hier nur die Grundzüge: Die Tochter eines musterhaften Königs von

Ägypten, Mykerinos, mufs gleichwohl von ihrem eignen Vater Gewalt erleiden. Es kostet ihr das Leben, und nun wird sie, nach ihrem Verlangen in eine vergoldete Kuh begraben, vor der man das ganze Jahr durch räuchert, und Lampen brennt. Sie ist zu Saïs in einem Saale aufgestellt. Nur einmal im Jahre wird die Kuh heraus geführt, an dem Tage, wenn Osiris beweint wird (Plutarch. de Isid. p. 356 E. vergl. Interprett. ad l. l. Herodoti.). An diesem Tage wollte die Königstochter in der Kuh das Licht der Sonne sehen. Das goldene Bild der Sonnenscheibe ist zwischen den Hörnern dieser Kuh angebracht, die grofsentheils mit einer Purpurdecke verhüllt ist, und auf den Knieen liegt. In der Nähe derselben stehen zwanzig Kolossen der Beischläferinnen des Königs, die das traurige Schicksal der Königstochter verschuldet haben sollten. Der sonst so gerechte und fromme König Mycerinus erhält bald darauf ein Orakel, wonach er im siebenten Jahre sterben soll. Um die Tage zu verdoppeln, läfst er die Nächte durch Lampen ohne Zahl erleuchten. — Bekanntlich hat der Zufall in einem Relief uns sogar die bildliche Vorstellung neben jener Erzählung aufbehalten (man s. die Beilage zu der Wesselingischen Ausgabe a. a. O.). Dafs das ganze Mährchen einen andern Sinn habe, sah Herodotus mit seinem geraden Sinne auf der Stelle; dafs er aber weiter nichts davon verlauten läfst, begreifen wir leicht, wenn wir seine Zurückhaltung bedenken, wo nur irgend das Inne-

re des Geheimdienstes zur Sprache gebracht wird. Die Fabel ist aber an sich schon bemerkenswerth, weil sie uns den Ursprung so mancher ärgerlichen Geschichten Griechischer Königshäuser zeigt. So kann z. B. dieser Mycerinus gewissermaſsen als Vorbild des Kretensers Minos gelten. Der Letztere war auch ein groſser König, ein gerechter König. Gleichwohl werden ähnliche Gewaltthaten von ihm bemerkt. Auch er buhlt mit vielen Weibern, während er Pasiphaë zur Gattin hat, jene Pasiphaë, die keinen heissern Wunsch kennt, als in der hölzernen Kuh zu liegen, und den Stier zu locken. So kündigt auch die seltsame Geschichte der Saïtischen Königstochter sich sehr entschieden als eine solarische und lunarische Begebenheit an, die der Ägypter durch Bild und Festgebrauch versinnlicht hatte. Bemerken wir nur die Gewaltthat des V a t e r s g e g e n d i e T o c h t e r, ihr Grab in der Kuh, in der Kuh mit der goldenen Sonnenscheibe, die Lampen vor der Kuh, die Klage um den gestorbenen Gott, den Wunsch des sterbenden Mädchens die Sonne jährlich einmal zu sehen, das siebente Jahr, als das Todesjahr des Königs, die sechs erleuchteten Jahre vorher, und das Alles zu Saïs, wo in der heiligen Nacht das Lampenfest begangen ward (Herodot. II, 62.). Wüſsten wir mit Bestimmtheit, was der Name Mycerinus und Mycerina bedeute, so könnten wir noch mehrere Parallelen ziehen.

Auch in folgender Erzählung werden sich, ohne Weiteres, n u n m e h r die Ähnlichkei-

ten mit Griechischen Fabeln und Gebräuchen leicht ergeben. Ein anderer König, Rhampsinitus (erzählen die Ägyptischen Priester beim Herodotus II, 122.) stieg einst in die Unterwelt hinab, spielte dorten mit der Ceres Würfel mit abwechselndem Glück, und als er wieder zur Oberwelt zurückkehrte, beschenckte ihn die Göttin mit einem goldenen Tuch. Ein Fest ward zum Andenken dieser Begebenheit gestiftet, das angeblich so lange dauerte, als des Königs Reise gedauert hatte. Dabei webten die Priester an Einem Tag ein Gewand ganz fertig (Φάρος αὐτημερὸν ἐξυφήναντες), verbanden darauf einem von ihrer Gesellschaft die Augen, und führten ihn auf den Weg nach dem Cerestempel hin. Dorten verliessen sie ihn und erzählten, zwei Wölfe führten ihn sicher hin und wieder zurück zwanzig Stadien weit. — Zwei Wölfe also führen in den Tempel der Isis ein und aus. Erinnern wir uns nur an die Ägyptische Genealogie des Horus und der Bubastis (Apollon und Diana) als Kinder der Ceres-Isis und an das Lichtthier, an den Wolf, der dem Apollon beigegeben ist, und daran, dafs in der mysteriösen Sprache die Artemis Wölfin (λύκαι. κ) hiefs (Porphyrius de Abst. IV, p. 352 ed. Rhoer.). Übersehen wir auch das goldene Handtuch nicht, das Ceres in der Unterwelt wegschenkt. Da werden wir wieder an die Weberin in der Tiefe denken. Auch die Priester weben ein Gewand Es mufs an Einem Tage fertig seyn. Hier also haben wir bei dem Vater der Geschichte selbst wie-

der ein deutliches Zeugnifs von einer symbolischen Weberei, und zwar in unverkennbarer Beziehung auf den Aufgang und Untergang und auf das Loos der Sterblichen im Auf- und Niedersteigen. Zu Darsania bei den Indiern webten die Frauen auch an Einem Tage die Gewänder fertig, wie Dionysius im Heldengedicht vom Bacchus gesungen hatte (ap. Steph. Byzant. in Δαρδανιά) und wie Nonnus (Dionysiaca XXI, pap. 686.) ihm nachsingt.

Das ist also Isis-Ceres, als Königin der Unterwelt. Unter dem Namen Athor wird nun Isis zum letzten dunkelen Grund aller Dinge. Sie ist Proserpina (Persephone), bei der Alles verweset, und die Alles neu ans Licht bringt. Sie ist Persephassa-Venus, der alle Kühe anheim fallen. Mit ihr mufs also der Begriff der Isis-Ceres-Proserpina vollendet seyn. Auch hier zeigt uns der treue Führer Herodotus den sichern Weg. Wir wollen ihm folgen: Die Ägypter (erzählt er uns II, 40 seq) opfern der Isis als ihrer gröfsesten Gottheit an einem prächtigen Fest einen Ochsen, den sie, wenn er ausgeweidet ist (wobei besondere Regeln beobachtet werden) mit allerlei Früchten und Specereien anfüllen, und dann zu Ehren der Göttin verbrennen. Ochsen und reine Kälber dürfen sie opfern, aber Kühe nicht. Diese sind der Isis zugeeignet, welche selbst mit Kuhhörnern abgebildet wird, wie die Jö der Griechen. Die Kühe sind heiliger bei den Ägyp-

tiern, als alles übrige Vieh. Stirbt eine Kuh, so werfen sie sie in den Fluſs (in den Nil, den Fluſs der Isis), die Ochsen begraben sie in den Vorstädten, und lassen Ein Horn oder Beide über dem Grab hervorstehen, um als Zeichen zu dienen: denn aus der Stadt Atarbechis auf der Insel Prosopitis im Delta, wo die Aphrodite einen Tempel hat, kommen Leute in alle Städte auf Kähnen gefahren, graben die Knochen der Ochsen heraus, führen sie fort, und begraben sie alle an Einen Ort. Auf dieselbe Weise begraben sie auch die übrigen Thiere, wenn sie gestorben sind, das ist bei ihnen so Gebrauch, auch diese tödten sie nicht. — Dieſs sind die wesentlichen Umstände dieser sonderbaren Sitte. Ich enthalte mich der kritischen Bemerkungen, die sich über verschiedene Theile dieser Stelle machen lieſsen, und bemerke nur, daſs zu Ehren der Isis als der gröſsesten Göttin unter besondern Cärimonien ein Stier im Feuer aufgeht, während alle Kühe ihr geweiht sind, und in ihren Fluſs hinabgelassen werden, wenn sie sterben, und daſs von der heiligen Stadt der Venus gesetzlich bestellte Todtengräber ausgehen, die die Gebeine von allem Hornvieh männlichen Geschlechts an Einem Orte bestatten. Daneben das religiöse Verbot Thiere zu tödten. — Da haben wir also wieder eine Venus Libitina, eine Leichengöttin, aber auch eine Göttin der Lust, die alle Kühe in ihren feuchten Schoos aufnimmt, und alles Gebein der Thiere versammlet. Diese Gottheit müssen wir etwas näher kennen ler-

nen: Athribis war eine Stadt und ein Nomos im Ägyptischen Delta. Daneben lag Aphroditopolis (Steph. Byz. in Ἀφροδιτοπ.). Das ist dieselbe Stadt, die Herodotus in unserer Stelle Atarbechis nennt (s. Jablonski Voc. p. 43.). Die Venus, die dorten verehrt ward, ist Athor, welche letztere bei den Griechen Aphrodite heiſst (Ovion ap. Etymol. magn. in Ἀθορ.). Daſs auch Athribis eine Stadt der Venus war, beweisen drei Münzen dieser Stadt, worauf wir die Taubenträgerin sehen. Eine davon ist oben (Tab. I, nr. 10.) mitgetheilt worden. Das ist die Venus alten Styls, wie sie auf dem sehr alten Relief erscheint, wovon oben (Tab. IV, nr. 3.) eine Copie gegeben ist, und auf einer Italisch-Griechischen Vase in der Sammlung des Herrn Grafen von Erbach. Es ist daher schon deſswegen sehr wahrscheinlich, daſs Zoëga Recht hat, wenn er den Namen der Stadt Athribis von Atar, Athor und Beki (Stadt) herleitet (Num. Aegypt. pag. 73, 116.). Es ist daher auch zu bezweifeln, ob die Veränderung des Athara (Ἀθάρα) beim Strabo und Hesychius, welche Casaubonus vorgeschlagen und ich oben befolgt habe (II, p. 58.) auch wohl rathsam ist. Athar, Athor, Atar scheint ein Name alter Gottheiten dieser Classe gewesen zu seyn. Nach jener sehr wahrscheinlichen Herleitung des Namens Athribis wäre sie Athor-Beki, Nacht-Stadt. Athor, die Gottheit der Nacht, war die Mutter aller Dinge nach Ägyptischer Ansicht. Hiemit setzt man die natürliche Eintheilung der Zeit

in Verbindung, die bey den Ägyptern gebräuchlich war. Sie fiengen von Abend an zu zählen, und zählten so fort bis zum nächsten Abend. Das war ihnen Ein Tag nach unserm Ausdruck. Das thun sie defswegen, heifst es nun, weil sie das Dunkel (σκότον) vor der Anordnung des Weltalls setzen, und die Nacht für die Mutter aller Dinge halten (Joh. Lydus de mensib. pag. 13.). Den Satz von der Nacht als oberstem Principium legt auch Damascius den Ägyptern bestimmt bei (s. oben I, p. 311.). Er sagt zugleich, es übersteige nach ihrer Lehre alle Erkenntnifs (σκότος ἄγνωστον.). Als solches werde es von ihnen besungen, und in ihren Hymnen dreimal angerufen (τρὶς (25) ἀναφωνούμενον.). Hieraus sehen wir, dafs diese Nacht auch im Tempeldienst in so hoher Bedeutung genommen ward, was wohl nur auf jene Athor gehen kann. Spuren von einer Verehrung der Nacht, unter diesem Namen Νύξ, von Tempeln und Orakeln derselben, finden wir auch in Griechenland, z. B. bei den Megarern (Pausan. I, 40, 5.). Aber wer will bestimmen, wie sie dorten genommen ward? In jenem höchsten Sinn aber war die Attische Ceres-Proserpina gedacht, wie wir schon nach Allem zu vermuthen Grund haben, und zunächst unten näher sehen werden. Zuvor wollen wir nur noch den Ägyptischen Begriffen von der

(25) So lese ich mit Gale (ad Jamblich. de myst. Aegypt. p. 298.) statt τρεῖς.

Nacht nachgehen: Jamblichus (de myst. Ägypt. VIII, 2.) beschreibt jenes Principium als den Einen Gott vor allem wahrhaft Seyenden, als das Princip vor allen übrigen Principien, als den Gott vor dem ersten Gott (vor dem König Ammun) als den, dem auch das Intelligible nicht beigemischt sey u. s. w.

Daſs auch die Orphiker ganz in diese Ansicht eingegangen waren, ist nicht zu zweifeln. Jene Nacht ist das Eine vor den zweien, das in der Kosmogonie bei Hellanicus (s. oben III, p. 315 f.) ganz übergangen war. Natürlich ein solches Principium konnte in einem mythologischen Lehrgebäude nicht Platz finden. Sollte dieſs geschehen, so muſste es eine bildliche Gestalt annehmen, wie mit der Athor geschah. Daſs die Orphiker aber mit der Nacht als erstem Wesen nicht unbekannt geblieben, beweiset die Kosmogonie nach Eudemus, wo die Nacht bestimmt so aufgeführt wird. Da indessen diesen Peripatetiker der Vorwurf trift, daſs er nicht immer richtig den Sinn Ägyptischer Lehre aufgefaſst habe, so müssen wir an andere Orphische Stellen erinnern, z. B. in den Fragmenten (pag. 447 — 449.), wo einmal von dem höchsten, aus sich selbst gebohrnen Gotte (αὐτογενής) gesagt wird: „ihn sieht kein Sterblicher" und noch bestimmter im Verfolg (vs. 14.) „ihn aber sehe ich nicht, denn um ihn ist Dunkel gelagert." — Doch darüber wollen wir nicht weitläuftig seyn. Jetzt haben wir nur zu zeigen, daſs jene Athor auch

wirklich Ceres - Proserpina war, d. h. daſs Alles, was Ägypten sich in der Athor dachte, auch in jenen Gottheiten der Griechen gedacht war, ja daſs diese daher zum Theil ihre hohe Würde entlehnt haben.

Zwar könnten wir auf das Eine uns einschränken: Isis sey nach Herodotus der Ägypter gröſseste Gottheit. Da nun Athor gleichfalls die Gröſseste sey, so müſsten Athor und Isis Ein Wesen seyn. Nun aber sey Isis indentisch mit Ceres - Proserpina; folglich sey auch Proserpina in das Wesen der Athor aufgenommen oder vielmehr das Grundwesen selber. So richtig diese Schluſsfolge ist, so wollen wir uns doch nicht damit begnügen, sondern noch verschiedene Nachweisungen geben, woraus es unbestreitbar wird, daſs die Ceres-Proserpina der Attischen Mysterien nicht weniger als jene Athor war. Zuvörderst sagt uns Porphyrius (de abstin. IV, p. 352 Rhör.): der Name der Pherephatta (Φεϱεφάττας) komme nach der Behauptung vieler Theologen vom Nähren der Waldtaube (oder vom Tragen derselben her, wenn man statt Φέϱβειν mit Vossius Φέϱειν lieſst.). Auch weiheten die Priesterinnen der Maia, der Persephatta, die Waldtaube. Maia (Μαῖα) und Persephone sey aber Eins, weil diese eben Amme und Nährerin sey. Denn sie sey eine Erdgöttin und Ceres sey Eins mit ihr. Vorerst haben wir hier eine bestimmte Stelle, worin die Identität der Ceres und Proserpina behauptet wird. Dieſs geht

auch aus der Idee Isis so klar hervor, daſs es keines Wortes weiter bedarf, als daſs wir hier immer, wie bisher, von Mysterienlehre sprechen. Was die Identität mit der Athor angeht, so haben wir in ihr ja eine Taubennährerin oder Taubenträgerin, wie die Münzen von Athribis sie zeigen. Also Maja, Nährerin, Amme. Das sind die Vorstellungen, die sich die Alten von der Taubenträgerin machten, wenn sich gleich mit der Waldtaube (Φάττα) wieder besondere Begriffe verbanden, die wir oben berührt haben. Beide sind sonach auch was die Semiramis ist, jene Semirama (jenes Taubenweib), die auf dem Leib ihrer Mutter der Fischgöttin Derceto tritt, und das Horn der Fülle und Nahrung aus der Tiefe empfangt (s. vorher II; 71 und 80.). Aber in der Athor und Persephone vereinigt sich Beides. In Betreff der Athor können wir es aus der Analogie schlieſsen, aus dem Begriff von den Gottheiten der Nacht und Tiefe, und weil sie Aphrodite heiſst, die den Wassern angehört. In Absicht der Proserpina haben wir ein merkwürdiges Zeugniſs beim Justinus Martyr (Apologia pag. 96 E. seq. Colon.), das zugleich beweiset, wie hoch der mysteriöse Begriff von dieser Göttin genommen war. Er erwähnt des Bildes der Tochter des Jupiters Kore, das man aus Wasserquellen heraufsteigen lieſs, womit der Spruch des Moses freventlich nachgeäfft und sinnlich gemacht werden solle: und der Geist Gottes schwebte über

den Wassern. Dergleichen Götter- und Geistercitationen aus dem Wasser kommen mehrmals vor. Oben haben wir schon ein Beispiel gehabt. Auch Bildwerke zeigen Spuren davon, wie z. B. die Gemme bei Ficoroni (Gemmae antiq. Liter. tab. 9, 4 vergl. v. Goens ad Porphyr de antr. Nymph. pag. 117.). Ich halte mich an das, was die Proserpina zunächst betrifft. Hier hätten wir also an ihr, nach mystischen Lehren, nicht blofs eine Maia als Nährerin aus der Erde, sondern als eine Mutter der Welt in der feuchten Tiefe, kurz sie wäre jene Νὺξ (Nacht) die auch Maia (Μαῖα) hiefs, und womit der Demiurg in einer orphischen Genesis über die Weltschöpfung rathschlagt (s. oben III, p. 313 f.). Damit befinden wir uns gleich auf Indischem Grund und Boden, wo, nach dem System der Vedams, Maia das Principium alles realen Daseyns ist, Weltmutter, Mutter aller erschaffenen Wesen. Dorther ist auch Dionysus der Schöpfer und Herr der bunten Sinnenwelt. Er stammt aus Nysa, aus Nischadabura aus der Nachtstadt (oben III, p. 138.). Nach Nysa wird auch Proserpina versetzt, wie wir oben bei Griechischen Dichtern gelesen haben, und auch Ägypten hat seine Nachtstadt, die Stadt der Athor. Persephone aber ist des mystischen Dionysus Mutter. Sie ist auch Mutter der ersten Diana und durch sie Eltermutter des Eros (Cic. d. N. D. III, 23.). Also der grofse Vereiniger der Weltelemente ist aus ihrem Geschlecht, und aus ihr, der Dunklen,

geht Artemis-Luna hervor. Sie ist selbst die Erstgebohrne (πρωτογόνη primigenia.). Obwohl Nacht und aus Nacht, ist sie doch auch Licht und Führerin der Lichter des Himmels. Die Planeten sind ja ihre Hunde (Porphyr. vit. Pythag. p. 42. Clem. Alex. Strom. V, 676) also ihre Diener, oder was dieser Pythagoreïsche Ausdruck sonst bedeuten will (vergl. Ruhnkenii epist. crit. I, pag. 94.). Auch ist sie Gespielin der Horen (Orph. Hymn. 29. 9.). Auch die Parcen sind ihr zugesellt und die Grazien, wenn sie sie zur Lust des Vaters Zeus und der Mutter wieder zum Licht heraufführen (Ibid. 43. 7 f.). Hier ist sie wieder als die Auf- und Untergehende genommen, als Saamenkorn, und so weiter (26). Proserpina ist, wie wir wissen auch Mond, Mond in jedem Sinn, auch in dem höchsten, wie dieſs von der

(26) Nach der ganzen Analogie zu schlieſsen, war auch Athor, als das dem Schoos der Erde anvertraute Saamenkorn genommen. Dafür kann auch vielleicht das angeführt werden, daſs das Saatfest der Thesmophorien in Griechenland gerade im ägyptischen Monat Athyr, im Monat der Athor begangen ward (Plutarch. de Isid p. 549 Wyttenb.). Aber auch hier hatte wieder Stier und Monat Einen Namen: Ἀθὺρ μὴν καὶ βοῦς παρὰ Αἰγυπτίοις (Hesych. I, p. 132 Alb.), worüber ich nun weiter nichts zu sagen brauche. — Übrigens hieſs die Kuh bei den Phöniciern Thor (Θώρ) s. Plutarch (Sylla p. 463 B.), welches dasselbe Wort ist, nur ohne die Vorschlagssylbe.

Minerva galt. Dadurch wird diese Persephone wieder zur Lichtbringerin erster Ordnung. Und auch davon hatte sich die Kentnifs nach Griechenland verpflanzt. Denn wenn jene Griechische Pasiphaë nichts als Mond, dieser irdische Mond wäre, wie könnte denn dort zu Thalamae in Lakonien, wo sie ein Orakel hatte, von ihr gesagt werden, sie sey der Atlantiden eine und habe den Ammon gebohren? Das wird aber von ihr gesagt (s. Plutarch. Agid. et Cleomen. p. 799. B.). Also als Atlantide ist sie wieder Maia (denn sie wird doch die erste seyn) und Gebärerin der Sonne, folglich wie Isis-Neith zu Saïs oder vielmehr Neith-Isis selber. Aber doch auch Pasiphaë, d. i. zwar die Allleuchtende, die Allen sich Offenbarende, aber doch auch die Buhlerin mit allen Rindern, mit allen Monden, mit allen Zeiten. Nun sehen wir, warum auch Minerva, die reine Jungfrau, die unbefleckte erste Flamme, mit den Stieren umgeht und Ταυροπόλος heifst. Das ist kein irdisches Buhlen, das ist eine himmlische Lust. Aus dem ersten Licht kommen alle Lichter, der helle strahlende Ammon als Sonne nach dem Dunkel, der Planeten Zahl, die nun ihre Hunde sind, der Mond und die Monate und Zeiten, d. h. alle Kühe. Sie alle steigen auf und stürzen wieder nieder in ihre feuchte Tiefe. Darum werden die Kühe in den Flufs der Isis versenkt, darum stürzt dorten der Sonnenheld Hercules auf Sicilien die Rinder in die schwarze Quelle der Persephone hinab. — Aber der grofse Stier lodert

als Bild der Sonne an dem hohen Fest der Isis unter dem Duft von edlen Früchten und Specereien auf. — So fallen also der ewigen Isis-Persephone alle Rinder, alle Zeiten und alle, die im Zeitlichen leben (27), unwiderruflich zu, in den Wellen des Wassers, wie in des Feuers Flamme. — Aber aus dem feuchten dunklen Grunde wirket und webet Maia-Persephatta immer wieder neue Geschlechter, neue Leiber (28), und aus dem

(27) Wenn ich hier und öfter den Stier und die Kuh als Bild der Materie und Zeugung überhaupt brauche, so könnte diefs wohl durch alles Bisherige hinlänglich gerechtfertigt geachtet werden. Doch um der Zweifler willen, gebe ich noch ein bestimmtes Zeugnifs. Es lautet so: γενέσεως γὰρ συμβολον ὁ ταῦρος (Hermias in Platon. Phaedr. cf. Porphyr. de antro cap. 17 und p. 108 ed. van Goens.). Es ist dort von den Stieren die Rede, die die Luna als Vorsteherin der Zeugung habe.

(28) Über die allegorische Weberei der Proserpina habe ich oben das Nöthige beigebracht (III, pag. 533 ff.). — Hier trage ich nur noch einige hierher gehörige Erklärungen Orphischer Ausdrücke nach, die uns Clemens (Strom. V, p. 675 seq. Pott.) aus dem Epigenes mittheilt. Dem zufolge bezeichnete die Orphische Sprache durch krumme Weberladen (κερκίσι καμπυλόχρωσι) den Pflug, durch Aufzug auf den Webstuhl (στημόσι) die Furche, und Faden (μίτον) nannte sie allegorisch den Saamen —; lauter Formeln, die nachher von Dichtern und Bildnern weiter ausgeführt wurden, wie wir oben gesehen haben.

Leibe des verwesten Stieres flog das Wunderthier, die Biene auf, ein trostreiches Zeichen der Fortdauer der Seele, ein Thier, das die Rückkehr liebt (s. oben I, p. 375. II, 173.) und uns erinnern soll, an die Rückkehr durch die Sonnenbahn über die Sphäre des Mondes zu unserm wahren Vaterland. Darum ist Proserpina nicht nur Pasiphaë und Bändigerin der Stiere, sondern auch Melitodes und Pflegerin der Bienen, und die eingeweihten Frauen heiſsen selbst Bienen, Melissen. (29)

Es wird niemand entgangen seyn, daſs wir in allen diesen Sätzen Bruchstücke eines Religionssystems haben, das seinem Ursprung nach, wenn auf Ägypten gesehen wird, in die Thebaïs und in die Stadt des Ammon, Thebe, gehört. Von dort her sollten die schwarzen Tauben (die reinen Nymphen und Priesterinnen mit dem Taubenbild) nach Ammonium in Libyen und nach Dodona gekom-

(29) Über die Proserpina μελιτώδης s. Valkenaeer ad Theocrit. Adoniaz vs. 94. Melissen (μελίσσας) nannte man bald die Priesterinnen der Ceres, als einer chthonischen Göttin, bald die in die Mysterien eingeweihten Frauen überhaupt. Scholiast. Pindari Pyth. IV, 106 pag. 115 ed. Heyn. Porphyrius de antr. Nymph. cap. 18. Spanh. ad Callim. Apoll. vs. 110.

men seyn. Von daher stammen die verschiedenen grofsen Gottheiten an verschiedenen Orten, in der Zweizahl vorgestellt: Zeus und Dione bei den Dodonäern, Zeus und Juno zu Kreta, Samos, Argos und im herrschenden Göttersystem der Griechen; aber auch andere Combinationen, wie wir bisher gesehen haben, wie z. B. eine Pasiphaë als Jupiter-Ammons Mutter und Primigenia (πρωτογόνη), die den Zeus und Juno an ihrer Brust trägt, und bei den Völkern des Occidents (nach Theopompus ap. Plutarch. de Isid. p. 549 Wyttenb.) Kronos und Aphrodite als die ersten Erzeuger aller Dinge, zugleich als Winter und Sommer gedacht und neben ihnen Proserpina als Frühling (Ebendas.). Im System von Diospolis Magna (Thebe) ging eine Reihe von Göttern aus einem weiblich gedachten ersten Wesen aus. Dorten hiefs es vermuthlich Isis (zu Saïs-Neith, anderwärts Athor): zuerst tratt hervor Jupiter-Ammon (um gleich mit Griechen und Römern zu sprechen), dann Osiris, ferner Horus u. s. w., oder nach einer andern bessern Ansicht: jenes erste Wesen offenbarte sich zuerst als Ammon-Jupiter, dann als Osiris-Dionysus, weiter als Horus-Apollo (vergl. oben III, pag. 148.). Daher wird begreiflich, wie diese Isis-Persephone einmal Jupiters Mutter, dann seine Tochter und zugleich auch sein Weib heifsen kann, und wie Dionysus in allen diesen Beziehungen zu ihr an Jupiters Stelle tritt, und zu Dodona z. B. als Jupiter-Pluton der Dione als ihr Ehegatte verbunden ist, oder als

Jupiter-Silenus, woraus denn wie bemerkt, die ganze Theorie von Liber und Libera deutlich wird, unter welchem Namen beide Wesen in den Bacchischen Mysterien auftreten.

Nun verstehen wir auch den Sinn jener Orphischen Kosmogonien. Ich will diefs nur kürzlich von derjenigen zeigen, die wir oben wegen ihres alten Gewährsmanns Hellanicus ausgezeichnet haben (III, p. 316.). Hienach geht der erste erscheinende Gott, jener Hercules (Chronos, die Zeit), aus seinen dunklen Gründen auf, als eine grofse Schlange mit dem Antlitz eines Gottes. Sie hat Widder-Stier-Löwen-und Schlanköpfe. Nach dieser Ordnung sehen wir, wie der Thierkreis als Sonnenbahn die Bilder hergiebt, worunter die Gottheit in der Zeit erscheint: Mit dem Widderzeichen fängt sie an sich zu offenbaren. Daher Ammon erster Gott (Jupiter-Vater.). Es folgt das Stierzeichen, in welchem Osiris auftritt (Jupiters Sohn.). Beide offenbaren sich nun wieder in andern Zeichen, oder in den bedeutendsten Sternbildern, die diesen nahe sind, daher das Löwenattribut des Jupiter und Bacchus, und die Wandlungen in Viele dieser Zeichen, wie die Geschichte von Zagreus Geburt und Tod beweisen.

Es hatte also dieses System zur Offenbarung der erscheinenden Gottheit nichts herrlicheres als die Sonne. Darum stiefsen wir

auch in jedem Mythenkreis auf dieses Bild und die damit verbundenen Zeichen. Daher entlehnt auch die ganze Herogonie und Heroënfabel, in Ägypten wie in Griechenland, ihre Farben. Es sendet Jupiter, der Vater Ammon im Aufgang und Widderzeichen, einen Sonnensohn nach dem Andern, um die Bahn durch alle Zeichen zu durchlaufen, den Osiris, den Horus, den Hercules und andere, und er nimmt sie alle am Ende wieder zu sich in sein Wesen auf. Som-Hercules kann daher auch wieder zum Gott der Zeit überhaupt werden; wie denn die in der Zeit sich aufrollende Schlange der Orphiker der nie alternde Zeitengott, Herakles hiefs. Diese Sonnensöhne haben ferner ihre Abbilder in den Geschlechtern der Könige. Daher dorten in Thebe, This, Memphis u. s. w., jener Sesostris als ein zweiter Osiris thut und lebet, daher Horus Semphukrates (Hercules-Harpocrates) und andere Namen und Charakterzüge in den Ägyptischen Dynastien. Daher der Satz: zuerst haben die Götter über Ägypten geherrscht. Gleichermafsen in Griechenland, zum Theil mit Beibehaltung Ägyptischer Namen, wie z. B. Pausanias (II, 30, 6.) wohl erkennet, wenn er uns erzählt, die Trözenier in Argolis nannten ihren ersten König Horus (Ὦρος.). Alles dieses ist nun aus den verschiedenen Charakterzügen in den Herakleen und Theseïden uns deutlich vor Augen gekommen: Alle jene ersten Pflanzer und Gründer von Königsgeschlechtern, von festen Sitzen und Satzun-

gen, wurden in dem Lichte der Gottheiten gezeigt, denen sie dienten, sie mufsten ihre Abbilder und ihre Söhne seyn. — Die Sonne selbst aber war dem Ägypter hervorgegangen aus dem grofsen ätherischen Feuerhimmel, womit sich dann die Lehre vom Mendes-Pan verband. Neben dem ersten Licht (Isis), lehrten sie weiter, stehet der Genius des Hundssterns (des Sirius) Anubis, der als Thoth-Hermes der erste Gefährte der hohen Gottheiten ist. Er ist der erste und ewige Herold und führt den Stab mit dem Heraklei̇̈schen Schlangenknoten, (das Geflechte des Zeitengottes.). So wie die Gottheiten weiter heruntertreten in ihrer Selbstoffenbarung, und in der Sinnenwelt materielle Leiber anziehen, stehet Hermes ihnen bei, und wird ihr Rathgeber und Lehrer in den höheren Erkenntnissen, während sie selbst das Allgemeine besorgen (vergl. oben I, p. 295.). Er leitet auf und ab, er weiset immer zu den höheren Kreisen zurück. Auch die Seelen führet er hinauf und herunter als unterirdischer und himmlischer Hermes. Von diesem Vater der Wissenschaft (s. a. a. O.) und ersten Herold wollte denn auch das Athenische Priestergeschlecht der Keryken abstammen (Pausan. I, 38.), von denen weiterhin noch kürzlich die Rede seyn wird.

Persephone (Περσεφόνη) gehöret aber dennoch (es müfste denn Alles trügen) nicht ursprünglich nach Ägypten; das heifst

dieser Name ist nicht von dorther, und somit zugleich die Hauptwurzel dieses ganzen Begriffs. Zwar machen die Griechen verschiedene mythische Verbindungen zwi- Ägypten und Oberasien. Darnach könnte doch Ägypten das Stammland auch dieser Gottheit seyn. Wir haben dieser fabelhaften Zusammenstellungen verschiedentlich gedacht. Besonders mufs hier der Mythus vom Belus genannt werden, dessen Sohn auch Cepheus seyn sollte. Mit diesem Namen und dem weitschichtigen Namen Äthiopien ward der weitere Orient eröffnet (Apollodor II, 1, 4. Hygin. fab. 68 und poët. Astron. II, 9. p. 442 ibiq. Interprett.); oder Belus sollte selber gar die Chaldäer aus Ägypten nach Babylon verpflanzt, und dorten ägyptische Einrichtungen gestiftet haben (Diodor. I, 28.). Aber — läge auch Wahrheit hiebei zum Grunde — wer wird an so dünne Fäden eines dunkelen Fabelgewebes seine Urtheile anknüpfen wollen? Sicherer vertrauen wir uns auch hier dem Vater der Historie an, dessen Nachrichten durch mythische Genealogie von einer andern Seite trefflich bestätigt werden. Perses und Persiden in mehrer Zahl ziehen ja von Pontus nach Griechenland hinüber, und zwar aus Kolchis her. Darum habe ich absichtlich dieses Capitel von der Ceres und Proserpina mit den Persiden eröffnet. Nun sagt uns Herodotus bestimmt, dafs die Perser selber den Perseus für einen Assyrer erklärten (VI, 54.). Also vorerst Perseus, der, wie wir wissen, in seiner Geschich-

te so viel mit dem Todtenkönig oder dessen Abbild Polydektes und mit den dunkelen Mächten (wozu auch die Perside Hecate gehört) zu thun hat, dieser Perseus ist ein Assyrer. So merkwürdig dieses ist, so ist doch Folgendes noch sicherer, was uns derselbe Geschichtschreiber aufbehalten hat: Von den Assyrern und Arabern haben die Perser die Verehrung der Urania gelernt. Die Assyrer nennen diese Aphrodite Mylitta, die Araber Alitta und die Perser Mitra (Μίτραν) (s. oben I, 131 vergl. II, pag. 18.). Also der Dienst der Venus-Urania, d. i. derselben Göttin, die derselbe Historiker in Ägypten nach Atarbechis, d. h. in die Stadt Athor versetzt, die also Athor ist, diese Venus ist zu den Persern aus Assyrien gekommen; — aus Assyrien — diefs verstehe man ja recht im Sinne Herodots, der Assyrien in einen weiten Sinne nimmt, und ganz bestimmt auch Babylonien darunter begreift (s. Herodot. I, cap. 102 ibiq. Wesseling.). Mithin an das Chaldäische System müssen wir denken, an jenen Sabäismus, der in Babylon einheimisch geworden, und an jene babylonische Mylitta, deren üppiger Dienst von uns bereits bemerkt worden ist. Es ist eine wahre Buhlerin Pasiphaë, und auch der andere Begriff, der sich in Libitina darstellt, der Begriff der geschwächten Kraft, des Hinsinkens und Ermattens, mithin des Todes darf dabei nicht vergessen werden, also auch das Tellurisch-furchtbare nicht, was unter Proserpina und Hecate gedacht wurde. Diese Mylit-

ta nun, wissen wir urkundlich, hieſs in Persien Mitra. Also Mitra war bei den Persern eine Proserpina-Venus. Daher wird vom Artaxerxes Mnemon gesagt, er habe den Dienst der Venus Anaïtis eingeführt (oben II, 23.), denn Anaïtis ist doch wohl nichts anders als Mitra, nach Allem, was davon bemerkt wird. Sey diesem Letzteren aber, wie ihm wolle, genug Mitra ist die Persische Venus. Damit stimmt auch der vermuthliche Ursprung des Wortes gut zusammen Mihr, Mihir, Liebe (s. oben I, p. 352.). Diese Persische Mitra hat ein männliches Wesen gerade so zur Seite, wie Isis den Osiris. Dieses ist Mithras. Es heiſst ganz bestimmt Πέρσης (oben II, 204.). Mag man dieses nun nehmen für: der Perser, der Persische; immer ist auch damit gesagt: der Klare, der Leuchtende: und Mann wie Weib gehen auch hier wieder zuletzt in Licht und Feuer auf. Es ist also höchst wahrscheinlich, ja fast gewiſs, daſs auch Mitra das Weibliche Πέρση geheiſsen hat, eine Form, die Homerus von einer Oceanide braucht (Odyss. X, vs. 139. von der Frau des Helios) und daſs aus diesem Worte, mit einer Zusatzsylbe, dergleichen ja bestimmt der Name der männlichen Gottheit hat (wie z. B. Persidicus s. Ruhnken. ad Porphyr. de antr. Nymph. p. 16.), das Griechische Περσεφόνη erwachsen ist.

Diese Mitra-Persephone der Perser war nun wieder Alles das, was wir zuvor von der Athor (und auch Athara heiſst sie in

Asien) gesagt haben, bis auf die einzelnsten bildlichen Züge. So ist sie z. B. als Mylitta in Babylon Vorbild jener üppigen und herrischen Semiramis, sie ist das Taubenweib Semirama. Ferner, wie es in Ägypten ein System gab (das herrschende) wonach Isis Alles in Allem war, Mutter der Welt und Wesen der Wesen, so gab es ohne Zweifel auch in Babylon und somit in Persien ein Lehrgebäude, worin Mylitta oder Mitra als erste Gottheit hervortraten; so daſs Mithras, das männliche Feuer, als Sohn ihr untergeordnet war, wie Amun der Isis, Dionysus der Persephone. Von diesem System hatte Herodotus, nach dem Obigen, offenbar Kunde erhalten. Als solche war Mitra nun alles das zusammen, was der Grieche sich in seiner Here, Ilithyia, Artemis, Aphrodite, Persephone, Hekate u. s. w. vereinzelt dachte (30). Um

(30) Es war also ganz im Geiste dieses alten Asiatischen Glaubens, wenn dorten beim Appulejus (XI, p. 753 seq. Oudendorp.) Lucius seine höchste Gottheit so anruft: „O Königin des Himmels, Du seyst nun Ceres, die ursprüngliche nährende Geberin der Früchte die Du jetzt die Eleusinische Erde vollendend bebauest; oder Venus die himmlische —; oder des Phöbus Schwester — zu Ephesus; oder die furchtbare Proserpina!“ und wenn die Göttin darauf unter vielen andern Namen, die sie sich beilegt (s. oben II, S. 50), auch die der Isis und Ceres anführt: „Mich nennen die Attiker Minerva Cecropia; — die Eleusinier die alte Göttin Ceres; — die Ägypter die Königin Isis.“

nur noch Eins zu berühren, so war jene Mylitta מולדתא ja schon dem Namen nach, wie oben bemerkt, Lilith, Ilithyïa: erste Gebährerin. Andererseits war sie auch Artemis in jedem Sinn, sowohl als leuchtende Luna, als auch in der Eigenschaft der Trennenden, Absondernden, wie wir oben die Artemis aus Plutarchus kennen gelernt haben: Und auch namentlich scheint Artemis (Ἄρτεμις) eben sowohl nach Persien zu gehören, als Persephone. Es ist bereits im Vorhergehenden (II, pag. 179.) gesagt worden, daſs der Name Artemis für Phrygisch ausgegeben werde. Das kann richtig seyn, aber nach Phrygien scheint der Name aus Persien verpflanzt zu seyn. Ἀρταῖα ist Persien, und Ἀρταῖοι sind die Perser, in ihrer und in der Nachbarn Sprache, nach Herodotus, (VII, 61.) damit stimmt ein anderer alter Historiker Hellanicus (ap. Steph. Byz. in Ἀρταῖα) überein. In dieser letztern Stelle lesen wir noch eine andere Form Ἀρτέαται wie Herodianus sie nannte, und zugleich noch den merkwürdigen Zusatz: die Perser hätten Ἀρταίους gesagt in demselben Sinn, wie die Griechen von den Menschen der Vorzeit als Heroën (ἥρωας, wie dorten Berkel trefflich aus Handschriften supplirt hat.). Diese Artäer sind die groſsen, wie uns Herodotus an einem andern Ort (VI, 98.) belehrt, wo wir lesen: Xerxes bedeutet im Persischen einen Krieger und Artaxerxes einen groſsen Krieger. Es ist höchst wahrscheinlich, daſs aus jenem Arte-Arta die Ἄρτεμις der Griechen

erwachsen ist. Dafür finden sich auch Spuren ausser den obigen Phrygischen in Cappadocischen Monatsnamen Ἀρταεσίν, Ἀρτανία, Ἄρθρα (s. bei Jablonski de ling. Lycaonica p. 134 ad te Water.).

Also auch dem Wort und Namen nach stammten Persephone und Artemis aus Einer Quelle, aus oberasiatischem Sabaeismus der von den Babyloniern gebildeten Perser. In der Ephesischen Diana, in der grofsen Göttin, wie sie auch heifst, hatte sich die Persische Form am reinsten erhalten, selbst im Priesternamen der Megabyzen noch, um Anderes nicht zu wiederholen (s. II, 185.). — Ganz persisch ist nun auch jener Dualismus von Licht und Dunkel, Gut und Bös, Zauber und Gegenzauber, den wir im Abschnitt von der Pontischen Ceres und von den Persiden zu Kolchis und Kreta nachgewiesen haben. Es ist eine Religion des Kampfes: die Perser sind Kämpfer. Wachen und Wehren ist der grofsen Göttin Gebot. Der zu Pasargada eingeweihte Streiter ist ein Streiter für Iran, für das Lichtland, für die Kinder des Lichts gegen Turan und die Kinder der Finsternifs, ein Kämpfer für Ackerbau, für Sitte und Gesetz gegen die Gesetzlosigkeit der wilden nomadischen Turanier. Nicht vergebens wird dem Ackerbauer vom Gesetzgeber gesagt (Zendavesta II, p. 305.): „dafs er den goldenen Dolch des grofsen Dschemschid führe.“ Mit diesem goldenen Dolche soll er die Erde spalten, wie einst

Dschemschid sie gespaltet, er soll ihn gegen die Ungeheuer und gegen das Böse führen, wie einst Mithras ihn geführt. Es ist zugleich das Goldschwert, die Hippe des Perseus (31) der auch einst wie Mithras gethan, und das Ungethüm bekämpft hat. Mithras richtet auch unter der Erde über die Todten und Dschemschid geniefst unvergänglichen Ruhm, weil er als ein Lichtsohn sich bewiesen gegen die Finsternifs. — Also eine Heroënlehre war an den Dienst der Mitra angeknüpft, eine Lehre von Materie und Geist, von Gut und Bös, Licht und Finsternifs. Wir werden bald sehen, dafs diese Ideen sogar mit einigen der Hauptsymbole auch in den Mysterien der Athenienser vorkommen.

(31) Im Perseus ist babylonisch-persische Sabäerlehre versinnlicht. Er ist Abbild des reinigenden, läuternden aber auch verzehrenden Sonnenfeuers. Dieser Sonnengott steht auch als scharfer Läuterer dem Monde zur Seite. Er ist der Erleger der Gorgone; der Mond hiefs in alter Sprache, wegen des finsteren Gesichts, das in ihm sichtbar ist, γοργόνιον (Clem. Alex. Str. V, p. 676.). — So viel hier in der Kürze. — In jedem Betracht gehört Perseus zur Persephone und in das Vaterland ihres Dienstes. Auch sein Name hat gleiche Formen, wie der der Persephone. So lesen wir auf alten Gemmen und andern Bildwerken bei Dempster, Lanzi und Millin (s. Gal. myth. nr. 386 seqq.) das Wort: φερσε in alter Schrift, womit Perseus bezeichnet wird.

§. 40.

Die Epiphanie der Ceres; Materie und Geist oder der ewige Krieg zu Eleusis.

Nach Athen kam Ceres mit dem Saatkorn unter der Regierung des Pandion, des Erichthonius Sohn. So berichtet Apollodorus (III, 14, 7.). Die Parische Chronik hingegen (Epoch. 12.) nennt den damaligen König Erechtheus, um nicht mehrere abweichende Angaben beizubringen. Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dafs die Verschiedenheiten in Betreff der übrigen Umstände, unter denen Attika die Cerealische Cultur empfing, nicht weniger zahlreich sind. Um also unsern Blick in Verfolgung der Lehrsätze dieser Religion nicht zu zerstreuen, beschränken wir uns absichtlich auf das älteste der noch vorhandenen Schriftdenkmahle (32), und geben den Hergang kürzlich an, wie ihn der Homeridische Hymnus auf Ceres erzählt, welches uns dann zum endlichen Ziel dieser Betrachtung hinführen wird. Es bedarf zum vorliegenden Zweck nur einer Skitze von dem Inhalt jenes Hymnus. Hienach: raubt Aïdoneus die Proserpina beim Blumenlesen

(32) Quellen, ausser den oben bemerkten, sind hier vorzüglich Apollodor. I, 5. Pausan. Attic. cap. 14 seqq. Ovid. Metamorph. V, 438 seqq. Fast. IV, 401. Hygin. fabul. 147 und andere, die von den Auslegern dieser Schriftsteller nachgewiesen werden.

auf einer Wiese bei Nysa. Ceres sucht ihre Tochter neun Tage lang. Hecate begegnet ihr, und bringt ihr die Vorahnung der traurigen Nachricht. Beide verfügen sich zum Helias, um sich näher zu erkundigen. Dieser nennt den Räuber Pluto, der die Proserpina mit Willen des Jupiter als seine Braut hinweggeführt habe. Ceres im höchsten Unwillen über diese That und zürnend gegen Jupiter fliehet die Versammlung der Götter, und wandelt in der Hülle und Gestalt einer Alten, unerkannt unter den Menschen. So kommt sie nach Eleusis, wo die Töchter eines der Eleusinischen Könige, Celeus, sie an einem Brunnen sitzend finden. In dem Hause dieses Mannes findet sie gute Aufnahme, und übernimmt die Pflege des von der Gattin des Celeus, Metanira, kürzlich gebohrnen Demophon. Das Kind gedeihet unter ihren Händen auf eine wunderbare Weise. Wunderbar war auch die Behandlung: Am Tage salbte sie es mit Ambrosia; Nachts legte sie es in die Feuerflamme. Es genofs keine irdische Nahrung. Der Knabe wäre unsterblich geworden durch diese heimliche Pflege der Göttin. Allein die Neugier der Metanira beraubt ihn dieser Würde. Sie erblickt ihren Sohn in den Feuerflammen. Erschrocken bricht sie in laute Klagen aus. Ceres nimmt erzürnt den Knaben aus dem Feuer, und legt ihn auf den Boden, straft mit Worten die Unweisheit der Mutter, wirft ihre Hülle ab, und stellt sich als Göttin dar. Es folgt die Prophezeihung von dem Schicksal des Sohnes, dem nur

Heroënehre zu Theil werden soll, und der Befehl ihr bei Eleusis einen Tempel und Altar zu bauen. Den heiligen Dienst will sie selbst lehren. Celeus schreitet mit der Eleusinischen Gemeine zum Werk. Der Tempel wird vollendet. Ceres bleibt darin wohnen, sucht aber die Menschen mit einem Jahre des Mifswachses heim. Diefs veranlafst den Jupiter zuerst die Iris an die Ceres abzusenden. Allein dieser gelingt es nicht sie zur Versammlung der Götter zurückzubringen. Jupiter sendet die übrigen Götter. Ceres erklärt ihnen, sie werde nicht zurückhehren, bevor sie ihre Tochter gesehen. Es wird also Mercurius an den Pluto abgeschickt, um die Proserpina zurück zu bringen. Pluto willigt auch ein. Vorher aber giebt er ihr einen Granatapfelkern zu essen. So kehrt Proserpina zu ihrer Mutter zurück, der sie sogleich die Frage beantworten mufs, ob sie in der Unterwelt Speise genossen; wäre diefs, so müsse sie einen Drittheil jedes Jahres bei Pluto verbleiben. Sie erzählt der Mutter den ganzen Hergang, wie sie geraubt worden, und wie sie von jener Frucht gekostet habe. Es erscheint Hecate wieder. Sie kommt die Proserpina zu begrüfsen, und folgt ihr seitdem als Dienerin. Jetzt sendet Jupiter die Rhea, um die Ceres zu den Göttern zurühzuführen. Auch soll sie ihr Geschenke versprechen und zugleich erklären, wie Jupiter eingewilligt habe, dafs Proserpina einen Theil des Jahres beim Pluto und zwei in dem Olympus zubringe. Die so versöhnte Ceres giebt den

Menschen Früchte die Fülle; den Königen von Eleusis aber vertraut sie ihren heiligen Dienst.

Ich darf wohl bei allen meinen Lesern eine nähere Bekanntschaft mit diesem Hymnus voraussetzen. Dieſs entbindet mich der Verpflichtung, von dem Werke nach allen seinen Theilen, von allen einzelnen bedeutsamen Zügen, so wie vom Ton und Geist desselben eigens zu handeln. So etwas läſst sich ohnehin nicht gut auf solche Weise leisten. Aber um des Folgenden willen, wollte ich doch den Faden dieses Mythus, wie ihn der Dichter gefaſs hat, wieder anknüpfen.

Dieſs leistet uns nebenbei den Dienst, die Vorstellung auf unserer 13ten Tafel bestimmt aufzufassen. Es ist die Vorderseite der berühmten Vase des Prinzen Stanislaus Poniatowski, welche E. Q. Vicconti in der davon gegebenen Erklärung ausführlicher beschrieben hat, wie ich bereits oben (III, p. 364.) bemerkte, wo ich die Kehrseite derselben auszudeuten bemüht war. Der genannte Gelehrte sagt sehr gut über die Hauptseite: der Homerische Hymnus auf Ceres sey ein wahrer Commentar über diese Vase. Letztern hat auch ganz neuerlich Millin in seiner Galerie mythologique (nr. 219.) aufgenommen. Mit Beziehung auf die ausführlichere Erklärung dieser Gelehrten will ich hier nur einen ganz kurzen Begriff von den vorkommenden Personen und Gegenständen geben:

Auf dem oberen Plane sehen wir Jupiter mit dem Kranz von Ölzweigen, bis auf den halben Leib in einen faltigen Mantel gehüllt. Den einen Arm ziert ein Band, woran nach der ältesten Weise eine Gemme befestigt ist. Auf dem mit goldenen Nägeln beschlagenen Zepter sitzt der Adler. Die aufgehobene Hand des Gottes bezeugt das Erstaunen über die Ankunft der Proserpina. Diese steht vor ihm. Nach Art der neuvermählten Frauen hat sie die lange Tunica und den weiten Peplus an, auch Armbänder; sie trägt einen Halsschmuck von Perlen; den Kopf ziert ein Diadem mit Gemmen besetzt. Die Hore des Frühlings hält ihr ein Blumengeflechte vor, das bedeutende Zeichen ihres Schicksals: nur in der Jahrszeit der Blumen (im Frühling und Sommer) soll sie künftig bei ihrer Mutter seyn. Diesen Schluſs des Schicksals scheint Mercurius, auf der andern Seite stehend, dem Jupiter so eben zu erklären. Auf dem unteren Plane zeigt sich eine andere Scene: Triptolemus mit dem Myrtenkranz, diesem Symbol der Eingeweihten, und mit dem Zepter, dem Zeichen seines Ranges, stehet auf seinem Flügelwagen, und empfängt aus den Händen der Ceres neue Ähren zu denen, die er schon in Händen hält. Die Göttin ist verschleiert und trägt auf der Schulter ein Ackerwerkzeug, womit der Landmann im Alterthum den Boden bearbeitete. Hinter der Ceres steht Hecate, die zuerst die zurückgekehrte Proserpina begrüſst hatte, und nun in dieser Gesellschaft bleibt.

Sie hat eine Fackel in der Linken. Auf der andern Seite sitzt Rhea, der Ceres Mutter, und füttert die dienstbaren Schlangen mit den Honigkuchen, die sie ihnen auf einer Schüssel darreicht. Neben ihr blühet eine Narcisse (33), jene Trugblume, welche Rhea (oder

(33) In Betreff der Narcisse will ich doch noch bemerken, dafs sie bei den Kretern ἀκακαλλίς hiefs (s. Athen XV, p. 485. Schw. Hesych. T. I, pag. 181 Alb.). Gerade so heifst die Tochter des Minos, womit Apollo auf der Insel Kreta den Miletus zeugte (Antonin. Lib. 30.). Dioscorides (I, 118.) nennt unter diesem Namen eine Ägyptische Pflanze. In diesen Fabelkreis gehört auch die Blume Theseïum (θήσειον), aus der sich die Ariadne ihren Kranz geflochten haben sollte; nach Andern sollte es das Kraut Psalacantha seyn, in welches Bacchus die Nebenbuhlerin der Ariadne, die Nymphe Psalacantha verwandelt hatte (Athen. l. l. p. 497. Ptolemaeus Hephaest. ap. Phot. und p. 323 ed. Gale.). In demselben Capitel von den Blumen bei Athenaeus wird auch der Hyancinthenartigen Blume Kosmosandalon (Κοσμοσάνδαλον) gedacht (p. 483.), die die Hermioner beim Trauerfest der Ceres zu Kränzen brauchten (s. Pausan. II, 35, wo auch Κοσμοσάνδαλον zu lesen ist, welches oben zu bemerken unterlassen worden.). — Lauter Blumen, die von mythischen Personen ihr Daseyn haben. In diesen Verwandlungen aus und in Blumen gefällt sich die mysteriöse Fabel, wie die Vasenmahlerei. Diese hat auch nicht selten Köpfe, die aus Blumenkelchen hervorblühen, wie auf unserer 14ten Tafel. Wer nur immer wüfste, was jene Fabeln und Bilder sagen wollten! Dafs auch hier Alles sei-

Gea, die Erde nach dem Hymnus) zur Täuschung ihrer Enkelin hervorgebracht hatte, auf den Auen von Nysa, wohin Aïdoneus die Kora zu rauben kam.

So zeigt uns also jenes Vasenbild den Fortgang der Handlung, deren Anfang wir auf jenem Basrelief sehen, das ich auf unserer 12ten Tafel mitgetheilt habe. Ich habe desselben schon oben gedacht, wo ich von der Gegenwart der Minerva bei dem Raube der Kora sprach. Ein Mehreres darüber zu sagen, gestattet mir der Raum nicht. Auch möchte ich mit meinen Gedanken den Erläuterungen eines kunstverständigen Freundes nicht gern vorgreifen, des Herrn Professors Welker, welcher in der von ihm unternommenen Bearbeitung von Zoëgas Römischen Basreliefs Gelegenheit nehmen wird, auch dieses Stück ausführlicher zu erläutern. Der Le-

ne Bedeutung hatte, dürfen wir nicht bezweifeln. Dafür sprechen zu bedeutende ausländische Sagen. So lesen wir zum Beispiel beim alten Hellanicus (ap. Athen l. l. p. 478 Schw.) dafs die Götter, als sie gehört, dafs Baby (Typhon) regiere, zu Tindium in Ägypten ihre Kränze aus Akanth, Granatapfelblüthe und Weinlaub an einen Dornstrauch aufgehängt hätten. Ferner, dafs Proserpina den Violen zum Theil eine dunkle Farbe gegeben habe (Nicander ibid. p. 495.). Und nun erinnere man sich der Art, wie die Violen und besonders der Granatapfel im Homerischen Hymnus auf die Ceres vorkommen.

ser wird nichts dabei verlieren, wenn ich ihn dorthin verweise.

Unser Zweck erfordert eine besondere Aufmerksamkeit auf den Theil des Homerischen Hymnus, der dessen Mittelpunkt heissen kann. Es ist die Epiphanie der Ceres, oder der Moment, wo die Göttin sich der Frau des Celeus zu erkennen gibt. Diese Situation ist motivirt durch die vorhergehende Erzählung von der wunderbaren Behandlung des Knaben Demophon. Liebend hatte ihn Ceres in ihre Arme genommen zur innigen Freude der Mutter (vs. 230 ff.); aber das war die Liebe einer Göttin. Unsterblich sollte der Knabe werden. Darum reichte sie ihm keine materielle Kost. Eine Göttersalbe kräftigt ihn und der Hauch des Götterodems ist seine Nahrung am Tage. Nachts aber ist es das Feuer, das ihn erhält und stärket. So gedeiht er zum Verwundern aller Menschen. Hier haben wir also jene Feuerläuterung wieder, wovon schon mehrmals die Rede seyn mufste, beim Hercules, bei der Semele und überhaupt bei den Bacchischen Weihen. Nun sehen wir diese Begriffe auch in die Cerealien aufgenommen. Darüber wäre noch Vieles beizubringen: So schwankten die Alten z. B. bei dem Namen λέπτυνις, ob Proserpina darunter verstanden werde, oder die Seele wegen ihrer feinen, feurigen Natur (λεπτομερέστατος γάρ ἐςιν Etymol. m. in voc. Scholiast. Lycophr. vs. 49.). Damit brachte man auch das Verbrennen der Todten in Verbindung, wor-

unter einige die Bedeutung vermutheten, dafs das Göttliche im Menschen im Feuer, als seinem Vehikel (ἐν ὀχήματι) aufwärts steige, und sich mit dem Himmlischen vereinige, während das Irdische von ihm unten verbleibe. Andere ‥ ‥uten im Verbrennen der Leichname eine Reinigung sehen, weil jeder Todte unrein sey, und jener also bedürfe (Eustathius ad Iliad. I, p. 32.). Hiezu stimmt folgende Beschreibung der aus dieser Sinnenwelt zum Monde zurückgekehrten Menschen. Sie sind nun dem Ort der Götter wieder näher. Daher wird ihr Anblick Lichtstrahlen, ἀκτῖνι, ähnlich; ihre Seele aber dem Feuer (πυρὶ δὲ τὴν ψυχήν.). Denn, nachdem sie sich gleich dem Feuer, das nach Oben strebt, hinaufgeschwungen haben, bekommen sie im Mondsäther mehr Kraft, wie das glühende Eisen durch Anfeuchtung in lebhaftere Gluth geräth (Plutarch. de fac. in orb. lun. p. 819 Wytt.). — Alle diese und ähnliche Ideen liegen der Feuerläuterung des Säuglings im Hause des Celeus zum Grunde. Ceres thut hier was die unsterbliche Mutter des Achilles that, welche auch durch des Feuers Gluth ihrem Sohne die Unsterblichkeit verleihen wollte. Es ist diese Vorstellung in einem ganz allgemeinen Glauben der alten Völker gegründet. Mit Einem Worte erinnere ich an die Hebräer, was sie von Elias und einigen Andern erzählten. Epiphanius hat uns einen Zug aus der Jugendgeschichte dieses Propheten aufbehalten, der besonders hierher zu gehören scheint. Als seine Mutter den Knaben gebar, sah sein

Vater, Sobak, ein Gesicht. Es traten weiſs-schimmernde Männer zu ihm hin, sprachen ihm zu, und wickelten ihn statt der Windeln in Feuer ein (ἐν πυρὶ αὐτὸν ἐσπαργάνουν Epiphan. in vit. Eliae ap. Muncker. ad Hygin. p. 258 Stav.). —

Aber wie Achilles nicht ganz unsterblich werden konnte, so ward auch Demophon der Göttlichen Natur verlustig. — Verlustig durch den Kleinmuth der sterblichen Mutter. Sie hatte das Kind der fremden Wärterin vertraut, sie hatte sich der liebenden Pflege gefreut, hatte das wundersame Gedeihen gesehen — aber dennoch lieſs die irdische Sorge sie nicht ruhen.

Ihre Neugier treibt sie auch das Verborgene zu sehen, und als sie nun das Schreckhafte siehet, da glaubet sie der Göttin doch nicht ganz. Irdisches Zagen überwältigt den himmlischen Muth, und die Klage der fürchtenden Mutter beraubt den Sohn unsterblicher Herrlichkeit. Mit Unwillen nimmt die Göttin den zum Gott bestimmten Knaben aus dem läuternden Feuer, und legt ihn auf den Boden. Nun gehört er wieder der Erde an (vs. 242 — 255.). Die liebende Wärterin wird zur strafenden Gottheit. Es fällt die Hülle von ihren Gliedern, sie erscheint in ihrer Herrlichkeit. Nun straft die Göttin, aber sie klagt zugleich;

„Thörige Menschen, ihr seyd vernunftlos und unkundig
Eures bösen Looses, und eures günstigen Schicksals;
Deine Thorheit mufst du jetzt büfsen, du und der Knabe!
Denn ich schwör', und du kennst der Götter Eid bei dem Styxstrom:
Ewige Jugend hätt' ich geschenkt und unsterbliches Leben
Deinem geliebten Sohn, und unvergänglichen Nachruhm;
Aber itzt kann er den Tod nicht fliehen und das Schicksal der Menschen.
Doch es bleibt ihm ewiger Ruhm, denn ich hab' ihn auf meinen
Schoofs gesetzt, und er hat in meinen Armen gelegen. (34)
Ach! es werden zu seiner Zeit nach rollenden Jahren
Gegeneinander die Kinder Eleusis dauernde Kriege
Führen, und blutige Schlachten kämpfen, zu vieler Verderben.
Ich bin Daemaetaer, die angebetete Göttin
Welche den Himmlischen giebt und den Irdischen Nutzen und Freude.
Siehe, das Volk soll einen Altar und prächtigen Tempel

(34) vs. 256 ff. nach der etwas freien Übersetzung des Grafen Christian von Stollberg. Es ist nur um den nächsten Zusammenhang mit dem gleich Folgenden zu zeigen, worauf es uns eigentlich ankommt. Ich füge auch diese drei Verse noch bei, obgleich darin schon eine Conjectur befolgt ist, die wir verwerfen müssen. Davon mufs doch gleich im Verfolg das Nöthige bemerkt werden.

Mir auf dem Berg' erbauen an der Stadt; des Heiligthums Zinnen
Sollen, des Reigenvollen (35) sich hoch gen Himmel erheben.
Ich selbst stifte die heilige Feier, und lehr' euch die Bräuche
Meines Dienstes, und wie ihr mich sollt', wenn ich zürne, versühnen."

Es folgt die Beschreibung der sich offenbarenden Gottheit. In dieser Stelle haben drei Verse (265 — 267.) den Auslegern grofses Bedenken gemacht, so dafs einige sie sogar für eingeschoben zu erklären geneigt gewesen. Fast allgemein ist aber aus Vermuthung im ersten Vers der Text geändert, wonach auch der Graf von Stollberg übersetzt hat. Diese Verse lauten in der Handschrift so:

Ὥρῃσι δ' ἄρα τῷ γε, περιπλομένων ἐνιαυτῶν,
Παῖδες Ἐλευσινίων πόλεμον καὶ Φύλοπιν αἰνὴν
Αἰὲν ἐν ἀλλήλοισι συναυξήσουσ' ἤματα πάντα.

Im dritten Vers hatte Vossens Vorschlag ἀέξουσ' die Zustimmung des Ruhnkenius. In den neuesten Ausgaben ist jetzt Ilgens Lesart aufgenommen συνάξουσ', welches ich, da es auf unsere Frage keine Beziehung hat, blos kürzlich bemerken will. Dagegen steht Fonteine's fast allgemein gebilligter Vorschlag

(35) An dem Brunnen, der von den Festreigen, Kallichoros hiefs. —

in unmittelbarer Beziehung damit. Hienach muſs es του γε heiſsen „in den Tagen seiner Reife, in Demophon's reiferem Alter." Diesen Vorschlag hat die Meinung erzeugt, daſs hier von einem eigentlichen Kriege, von einem Bürgerkriege zu Eleusis die Rede sey, eine Meinung, die selbst Ruhnkenius hegte, ob er sich gleich sonst mit musterhafter Vorsicht in dieser Stelle benommen hat. Aber ein eigentlicher, — ein wirklicher Krieg, und doch auch ein ewiger Krieg? — und dann weiſs selbst der gelehrte Ruhnkenius auch nicht das geringste von einem bürgerlichen Krieg zu Eleusis. — Darum klammerte Ilgen die ganze Stelle ein, und erklärte sie für die Frucht einer Randglosse, die von einem bürgerlichen Krieg zu Demophon's Zeit Notitz gegeben. Matthiae corrigirte: αἰὲν Ἀθηναίοισι. So wäre von dem Krieg der Athener gegen die Eleusinier unter Eumolpus die Rede (wovon unten kürzlich das Nöthige bemerkt werden wird.). — Aber er selbst fühlte zu gut, wie miſslich und unbefriedigend diese Hülfe sey, und so wollte auch er die Stelle lieber für verdächtig halten, zumal da die Erwähnung dieses Eleusinischen Kriegs zu kurz sey, da sie die Gedanken unterbreche, und da Vers 267 sich sehr füglich an den 268ten anschlösse. — Das wollte wieder Hermann nicht gefallen. Er nahm, im Sinn seiner ganzen Theorie vom Text dieser Hymnen, mit Einführung des τοῦ γε, nach ἤματα πάντα eine Lücke von etlichen Versen an, „worin vom Tode des Demophon die

Rede gewesen; denn das Vorhergehende erfordere fast eine Verkündigung seines Todes." — So haben wir nun das so sehr vermifste bis. Nun ist's kein ewiger Krieg mehr, sondern ein langer Krieg — so lange bis Demophon todt ist. Ich weifs nicht, ob auch Wolf dieser Meinung gewesen. Einen grofsen Absatz hat er nach dem dritten Vers in seinem Texte gemacht. Schäfer hat wieder Alles zusammengerückt. Er will also weder Lücke noch Abschnitt haben. Aber auch er, wie Wolf und fast Alle, hat das Fonteini'sche τοῦ γε aufgenommen. Es ist also auch ihnen ein wirklicher Krieg. Sonst finden sie in der ganzen langen Stelle, vor und nach, nichts, das den Obelus forderte. Auch Hermann nicht (um das gewichtige Urtheil jener Dreymänner zusammenzufassen) — nur dafs dieser Letztere die Verkündigung des Todes für fast nothwendig hält. Ich dächte, der wäre verkündigt. Im 262ten Vers lesen wir ja, dafs Demophon dem Tode nun nicht entgehen kann. Götter pflegen kurz zu seyn. Wie sollten sie dasselbe zweimal sagen? — Nein der Zusammenhang fordert ein Anderes. Ein doppeltes Glück hatte die Göttin ihrem Zögling zugedacht: einmal ewige Jugend und Unsterblichkeit und dann unvergängliche Ehre. Die ewige Jugend und Unsterblichkeit ist durch die Thorheit der Mutter verlohren, aber unsterbliche Ehre soll ihm bleiben; weil er in den Armen der Gottheit geruhet. Worin nun diese Ehre bestehen soll, das erwarten wir zu hören; und wir

hören es in den drei folgenden vielbezweifelten Versen: Darum (ἄρα propterea, wie es schon Ilgen richtiger genommen) werden die Kinder der Eleusinier ihm (τῷ γε, so hat der Codex, und daſs dieses stehen bleibe, fordert der bemerkte Ideengang, der die Beschreibung der dem Sohne zugedachten Ehre vorbereitet hatte) ihm zu Ehren u. s. w. Diese unvergängliche Ehre (τιμὴ ἄφθιτος) soll dem Kinde werden. Wann? αἰὲν fort und fort, immerwährend, (ἤματα πάντα.). Dieses ἤματα πάντα stand eben so im strengsten Sinn kurz vorher (v. 260.). So kommt es auch unten (vs. 373.) vor, wo Pluto der Proserpina den Granatapfelkern giebt, damit sie nicht immerwährend bei der Mutter bleibe. So steht das Wort auch im Homerus (Odyss. V, 136.). Das ist also kein ordinärer Krieg. Es ist ein ewiger Krieg, ein Krieg, der mit den Jahreszeiten (ὧραισι) geführt werden soll, denn das will der Ausdruck ὧραι sagen. So braucht ihn Homerus oft, ja gewöhnlich, z. B. Odyss. X, 469. XI, 295. (ἄψ περι τελλομένου ἔτεος, καὶ ἐπήλυθον ὧραι, d. i. als diese Jahreszeiten wiederkamen) vgl. Odyss. II, 107. XIX, 153. XXIV, 141; auch Hesiodus (Theogon. vs. 58.).

Das ist ein sonderbarer Krieg, wird man sagen. — Vergessen wir doch nicht, daſs wir hier eine Prophezeiung lesen, und Prophezeiungen pflegen das Sonderbare zu lieben. Erinnere man sich doch nur der Orakel in den alten Geschichtschreibern. Da heiſst der Kö-

nig Cyrus ein Maulesel, wie im Seegen Jacobs einer der Stämme ein Esel, da heiſst ein Kriegsheer das Netz, das eine Stadt umstrickt, der Kriegsmann ein Keltertreter und was der sonderbaren Bilder mehr sind. Es ist in der That zu verwundern, daſs so viele treffliche Ausleger des Hymnus dem hier so nahe liegenden Gedanken einer allegorischen Prophetensprache nicht Raum gegeben haben. Es ist aber keine so kühne Allegorie, wie die genannten. Vielmehr ist der prophetische Ausdruck ganz auf der zarten Linie der epischen Sprache gehalten, die in diesem schönen Hymnus vorwaltet. Es ist nur Krieg und Schlacht genannt, was Festkampf und Jahresspiel heiſsen sollte. Ein noch gar nicht beachtetes Dichterfragment, das von Jahresfesten spricht, und zwar auch von Jahresfesten zu Eleusis, hat ganz den Ton und die Farbe unserer Stelle. Da lesen wir erst auch, daſs die Kinder der Ephesier (παῖδες Ἐφεσίων) mit einander kämpfen (ἀγωνίζονται) und so auch die Athenischen Knaben zu Eleusis beim Tempel der Göttinnen mit dem Wechsel der Jahre:

Καὶ ἐν Ἀττικῇ παρὰ ταῖς θεαῖς ἐν Ἐλευσῖνι
Κοῦροι Ἀθηναῖοι περὶ τελλομένων ἐνιαυτῶν (36).

(36) Artemidorus I, 8. pag. 20 ed. Reiff. Es wundert mich, daſs Reiff dem Artemidorus nicht sein παρὰ τοῖν θεαῖν wieder zugestellt hatte, oder noch lieber in dieser Stelle, wo er sichtbar einen älteren Autor co-

In Jahresfesten, in immer wiederkehrenden Spielen soll also die unsterbliche Ehre des Demophon bestehen; aber freilich in Spielen von sehr ernsthafter Bedeutung; von so ernster Bedeutung, dafs was sonst Krieg heifst, dagegen nur ein Spiel zu nennen wäre. Solche Krieger sollen nach der Göttin Ausspruch die Kinder von Eleusis künftig seyn. Darum heifsen die Priester von Eleusis Kriegliebende (Φιλοπόλεμοι.). So nennt sie Porphyrius (beim Proclus ad Platon. Tim. pag. 51.). Es ist dort von dem Ausdruck die Rede, womit Plato die Minerva bezeichnet: Kriegliebend und Weisheitliebend (φιλοπόλεμός τε καὶ φιλόσοφος.). Diefs giebt zur Anführung der Stelle des Porphyrius Anlafs, die uns hier eigentlich angeht. Dieser spricht von der Aufsicht der Minerva über den Mond, aus dessen Sphäre die Seelen herniederkommen, und wie auch die Vorsteher der Eleusinischen Weihen durch Musäos ihre Abkunft von der Selene (Luna) ableiteten. — Davon im Verfolg ein Wort, wo wir die Stellen des Geschichtschreibers Philochorus und anderer über diese Abkunft der Eumolpiden beibringen werden. Hier gilt es uns um den Satz, der nun sofort beim Proclus folgt: " Darum seyen auch (sagt Porphyrius) die Mystagogen zu Eleusis Weisheitliebende und Kriegliebende"

pirte, das feinere παρὰ ταῖν θεοῖν. In anderer Absicht werde ich unten von dieser Stelle noch einmal Gebrauch machen müssen.

(καὶ διὰ τοῦτο φιλοσόφους καὶ φιλοπολέμους εἶναι τοὺς ἐν Ἐλευσῖνι μυσταγωγούς.). Hier scheint Porphyrius die Stelle unseres Hymnus im Sinn gehabt zu haben. Oder, wäre diefs nicht, so ist er doch einer Tradition gefolgt, die wir auch im Hymnus ausgedrückt finden. Es folgt nun beim Proclus noch Vieles über die kosmogonische und theologische Bedeutung jener Kriegs- und Weisheitsliebe, sowohl der Minerva, als derer, die von ihr sich regieren lassen. Auch tritt im Verfolg Jamblichus mit seiner Ansicht der Sache auf. Da ich hier das Ganze nicht excerpiren kann (so sehr es zur Sache gehören möchte) so zeichne ich doch die Erklärung aus, die dieser Letztere von jenem Kriege giebt. Sie greift so ganz in den obigen Ideengang ein. Τὸν μὲν γὰρ πόλεμον (ἐξηγεῖται) τὸν ἀναιρετικὸν ἄρδην ὅλης τῆς ἀτάκτου καὶ πλημμελοῦς καὶ ἐνύλου φύσεως σοφίαν δὲ, τὴν ἄϋλον νόησιν καὶ χωριστήν. ἀμφοτέρων δὲ τῶν θεῶν (man corrigire: τὴν θεόν. Es ist von der Minerva die Rede.) αἰτίαν εἶναι ταύτην. Hienach ist also der Krieg die Fähigkeit und Kraft, das unordentliche, verwirrte und materielle Wesen mit der Wurzel auszurotten. Die Weisheit aber ist das immaterielle und vom Sinnlichen sich losreissende Denken. —

So sollten uns also Philosophen des dritten und vierten Jahrhunderts über den Sinn jener Stelle des Homeriden belehren? — Wer ist uns Bürge, gesetzt auch, Porphyrius hätte bei jenen Worten den Hymnus in Gedan-

ken gehabt, wer ist uns Bürge, daſs er sich nicht täuschte, und uns mit täuschen wird, wenn wir ihn hören? — Freilich, hätte Ignarra die Stelle des Porphyrius gekannt, er würde die Moscowitische Lucubration, wie er unsern Hymnus nannte, noch um ein beträchtliches tiefer herabgesetzt haben. Nun würde er nicht blos ein Cento, ein Flickwerk, aus Pausanias seyn, sondern sogar — aus mystischen Philosophen. Doch dieses Paradoxon hat vor der siegenden Macht, die der Hymnus auf alle Menschen von Sinn und Geist äussert und vor der Prüfung der Kenner nicht bestehen können, und längst ist ihm fast einstimmig ein hohes Alterthum zuerkannt. — Und hätte denn Porphyrius geirret? Ich dächte, er so wenig als Jamblich und Proclus. Der Krieg ist ihnen der Kampf des Geistes mit dem Fleische, der Vernunft mit der Sinnlichkeit. Ist denn der Krieg im Hymnus etwas Anders? Entzog denn Ceres dem Säugling nicht die materielle Kost, sollte er dann nicht durch Feuerläuterung und Göttersalbe und Götterodem zum Gott werden? Und wäre er es nicht geworden, wenn die Mutter geglaubt hätte, wenn die sinnliche Zagheit in ihr und die Kurzsicht, die nur verwirret und fesselt, sie nicht zum thörigten Jammer über des Sohns Gefahr verleitet hätte? Also, dächte ich, auch hier Materie und Geist im Kampfe, und dieſsmal zum Nachtheil des Geistes. — Doch was geht uns Porphyrius an, was die Andern Philosophen — wenn wir nur den Zweifel lösen, wie jene Pro-

phezeiung der Ceres zu nehmen sey? Hier könnte ich mich nun auf die ganze bisherige Entwickelung berufen, woraus ja Zug vor Zug es sich ergeben hat, daſs die Cerealische Religion eine Religion des Kampfes ist, daſs sie uns allenthalben den Gegensatz von Erdkindern und Sonnenkindern in einer ganzen Reihe von Genealogien und Mythen vor Augen stellt. Jedoch, zu desto sicherer Überzeugung, daſs wir hier einzig an symbolische Gebräuche und an einen allegorischen Krieg zu denken haben, der den Kampf der Materie mit dem Geiste versinnlichen sollte, können wir noch einige bestimmte Beweise liefern.

Bei den Pheneaten in Arkadien (in welches Land, wie wir wissen, Herodotus die ältesten cerealischen Gebräuche versetzt) legte am groſsen Jahresfeste der Eleusinischen Ceres ein Priester die in einem steinernen Behältniſs verwahrte Maske der Ceres an, und schlug mit Stäben auf eine vorgeschriebene Weise (oder nach einer heiligen Sage κατὰ λόγον δή τινα) — wen? der Text des Pausanias, der uns diese Nachricht gibt (VIII, 15 init.) sagt τοὺς ἐπιχθονιούς παιέι, und keine Handschrift gibt etwas Anderes. Gleichwohl will uns Kuhn sein ὑποχθονίους aufdringen, und der neueste Herausgeber gibt ihm willfährig Gehör. Zum Glück hat er das ἐπιχθονιούς doch im Texte stehen lassen. — Nein, nicht die Unterirdischen (Pluto und Proserpina, wie Kuhn durch Conjectur erzwingen will), werden geschlagen, auch nicht die Landeseinwohner, wie Gedoyn wollte,

(das hat Goldhagen schon sehr gut durch die Bemerkung beseitigt, daſs alsdann ἐπιχωρίους erfordert werde, wie Pausanias sonst spricht.). Nein, es werden geschlagen die, welche auf der Erde leben. Der Priester mit der Ceresmaske ist Ceres selber hier, die die Irdischen, die Menschen, schläget, und, wer die religiöse Denk- und die Schreibart des Pausanias kennt, der wird keinen Augenblick zweifeln, was auch Goldhagen schon ahnete, daſs er hier nach seiner Weise absichtlich kurz ist. Aber auch hier, wie er oft pflegt, giebt er uns das eigentliche Wort, wie er es aus dem Munde des Volkes gehört hatte. Die Irdischen, hieſs es da am Ceresfeste, werden von der Göttin geschlagen. — Es war ein Ausdruck der alten Sprache, wie ihn Homerus und selbst der Verfasser des Hymnus auf die Ceres in Verbindung mit ἄνθρωποι braucht (s. z. B. vs. 480, 487.), aber auch ohne diesen Zusatz, (wie z. B. Iliad. XXIV, 220; Odyss. XVII, 115. XXIV, 197.), wo ἐπιχθόνιοι allein in demselben Sinne steht. Sonach haben wir schon ein entschiedenes Beispiel von einer Scenerie am Festtage einer Eleusinischen Ceres, wodurch der Streit der Gottheit mit den Kindern der Erde versinnlicht ward. Wird es am Hauptort, zu Eleusis selber, anders gemeint gewesen seyn? Das waren die Pheneaten, denen die Ceres zwar andere Früchte in Fülle gebracht hatte, nur keine Bohnen. Diese wurden für unrein geachtet, und in den Mysterien erfuhr man den Grund, warum

sie es seyen (Pausan. ibid.). Es war eine materielle Nahrung, deren sich Alle enthielten, die in Ägyptitcher Weise lebten. Der Ägypter baute diese Früchte in seinem Lande nicht, und genoſs die nicht, die dort von selbst wuchsen (Herodot. II, 37.).

In Ägypten, zu Paprémis, wuſsre man auch von symbolischem Krieg an den Tempeln. An einem Jahresfest, wenn das Bild des Mars (Ares, Hertosi) in den Tempel seiner Mutter gebracht ward, verwehrten die am Tempel stehenden Priester mit Keulen bewaffnet ihm den Eingang. Die Träger des Bildes, unterstützt von dem groſsen Haufen der Andächtigen, widersetzen sich. Da gibt es einen harten Kampf (μαχὴ καρτερὴ γίνεται) wobei jedoch nach der Ägypter Versicherung Keiner todt bleibt. Dabei erzählten die Priester einen ἱερὸς λόγος, wie einst Mars seine Mutter habe besuchen wollen, und bei dieser Gelegenheit die Tempeldiener geschlagen habe. — Also wieder ein Gott, der die Menschen schlägt und Festkämpfe zur Erinnerung an das erste Schlagen. Doch man lese die ganze Charakteristische Erzählung beim Geschichtschreiber (Herodot. II, 63 seq.) selber nach, und achte dabei auf die sichtbar mit Absicht gewählten doppelsinnigen Ausdrücke, deren sich Herodot bei Erzählung jener heiligen Sage bedient, wie dorten Valkenaer vortrefflich erwiesen hat, dessen Anmerkung Niemand übersehen wird.

Wie fruchtbar jene Bemerkung dieses Meisters Griechischer Sprache ist, davon wird

der Nachdenkende bei dem Studium der Alten sich immer mehr überzeugen. Je älter oft oder doch je alterthümlicher in Denkart und Sprache ein Schriftsteller ist, desto mehr wird er die Sitte beobachten, vom Heiligen, zumal vom Mysteriösen zurückhaltend zu reden, und sich einer bedeutsamen Kürze zu bedienen. Das ist nun auch ganz die Weise dieses Homeridischen Hymnus. Wenn sich dieſs in vielen andern Stellen zeigt, wie dürfen wir uns wundern, wenn diese Weissagung so kurz gefaſst ist. Also gerade darin, worin einige Erklärer ein Zeichen der Interpolation erkennen wollten, gerade darin bewährt sich Ton und Farbe alter priesterlicher Sprache. Und was nun das Allegorische dieser Sprache betrift, so ist in jener Weissagung der Ausdruck, wie bemerkt, so wenig vom Eigentlichen entfernt, daſs wir noch fragen können, ob er auch hier allegorisch zu nehmen sey: das Sterbliche widerstreitet dem Unsterblichen, feierliche Jahresspiele versinnlichen diesen Streit, sie zeigen uns den Krieg, den harten Krieg zwischen Materie und Geist. Sie werden also Kriege und Kämpfe selber genannt; gerade so, wie dorten in der heiligen Sprache diejenigen Pheneaten, die der maskirte Priester der Ceres schlägt, die Irdischen heiſsen. Es wäre sehr zu wünschen, daſs man auf den Charakter der religiösen Sprache in den Werken der alten Griechen mehr achtete: oft entfernt sie sich viel weiter, als hier geschehen, vom gewöhnlichen Gebrauch. Es ist oben

(III, p. 480.) versucht worden, einen Begriff davon zu geben. Wie Vieles wäre aber nicht davon zu sagen! Auf die Namen in den alten Priester- und Königsgeschlechtern sollte besonders gemerkt werden, zumal wenn von doppelten Namen Einer Person die Rede ist. Im vorliegenden Capitel haben wir schon den Perseus-Eurymedon und den Androgeus-Eurygyes bemerkt. Ich zweifle nicht, daſs in diese Ideenreihe auch die Ceres-Euryanassa (Εὐρυάνασσα s. Ruhnkenii epist crit. II, p. 173) gehört, und jener Ades-Polydectes. Er kommt in unserm Hymnus mehrmals gerade unter diesem Namen vor, wie schon oben bemerkt ward, da wir einen König Polydectes als Pflegvater des Perseus kennen lernten. Das war ein bedeutsamer Name, wie alle bisherigen.

Daſs auch der Name Triptolemus von Bedeutung sey, haben schon Andere vermuthet. Schon oben (II, p. 403.) sahen wir ihn als den Stifter des dreimaligen Pflügens gedeutet. Die Alten haben auch den Bearbeiter der Gerste in ihm gefunden (ὁ τρίψας τὰς οὐλάς Cornutus de N. D. cap. 28. pag. 209 Gal.). Da die ganze Pflege und Prophezeiung der Ceres, die der Hymnus und Apollodorus von Demophon erzählen, von Andern auf den Triptolemus bezogen wird (s. Ruhnken. ad Homeri h. in Cer. vs. 234.), so daſs also Triptolemus (τριπτόλεμος) der Mann jenes Kampfes ist, so könnte sein Name auch dieses bedeuten wollen, so daſs er der im Krieg

Erfahrne und Geprüfte wäre (ὁ τετριμμένος ἐν πολέμοις (πτολέμοις.). So braucht τρίβειν, τριβή Polybius oft von Kriegsübung, und bestimmt in jener Redensart steht es beim Nicolaus Damascenus (Excerpt. p. 425.). Ich sage er könnte auch dieses bedeuten sollen. Denn das ist eben die Art dieser Priestersprache und Priesternamen, daſs sie das Vielsinnige suchen. Daſs der Name Demophon (Δημοφῶν) auch bedeutend war, mag schon die öftere Wiederkehr in diesem Kreise vermuthen lassen. Nicht bloſs Celeus hat einen Sohn Demophon, auch unter des Theseus Söhnen führt einer diesen Namen (Pausan. X, cap. 25. §. 2.). Auch der Messenische Künstler, der seine zwei Töchter zu Megalopolis, neben den Bildern der Ceres und Proserpina, als Blumenleserinnen abgebildet hatte (Einige wollten die Minerva und Diana darin erkennen) hieſs Damophon (Pausan. VIII, 31, 1.). Den Pheneaten in Arcadien soll ein Damithales (Δαμιθάλης) ihren Cerestempel gebaut haben (Ibid. cap. 15, 1.). Eine der Töchter des Celeus nennt der Homerische Hymnus (vs. 110.) Demo (Δεμώ), und zu Epidaurus und Ägina, fanden wir ebenfalls eine Damia, eine Volksgöttin, als Name der Ceres (oben IV, p. 50.). In den Armen der Demeter lag also nach dem Hymnus ein Demophon, ein Demophoon (Δημοφόων), d. i. ein Volkswürger (wie Βελλεροφόων und Βελλεροφῶν der Würger des Belleros hieſs.). Dieser Name sagte also gerade, was die Prophezeiung von ihm

verkündigt. Es sollen ewige Kriege und Schlachten ihm zum Gedächtnifs kommen. Aber er hiefs ja schon vorher Demophon, wird man sagen, ehe die Göttin prophezeite. Allerdings. Von dieser Anticipation bedeutender Namen sind aber die Werke der Alten voll, und es haben die Ausleger hie und da schon darauf aufmerksam gemacht. So heifst der Brunnen, woran sich die traurende Ceres bei Eleusis niederläfst, auch καλλίχορον φρέαρ (Apollodor. I, 5, 1). Eigentlich konnte er erst später so heifsen, als der Göttin zu Ehren die Festreigen an dieser Quelle aufgeführt wurden. Der Gedanke dabei ist im Sinne des Volkes immer der: Es mufste so kommen, dafs dieser Name gewählt ward. Er ward nicht ohne der Götter Fügung gewählt. Es sind typische Namen, und solch ein typischer Heros ist nun auch dieser Demophoon. Er ward von der Göttin im Feuer geläutert, und mufste doch wieder zur Erde zurück. In ihm ist der Zwiespalt zwischen Himmel und Erde offenbaret. Von diesem Zwiespalt soll er auf ewige Zeiten das Vorbild seyn. Wie er gefallen aus der läuternden Flamme und aus der Göttin Händen, (oder wie die durch irdisches Zagen gestörte Göttin ihn im Läuterungsfeuer umkommen läfst) (37), aber als Pflegkind

(37) Diese letztere Wendung nimmt der Mythus beim Apollodorus I, 5, der im Übrigen fast ganz dem Hymnus getreu bleibt. Hienach wird das Reinigungsfeuer zum fressen.

der Ceres, das Götternahrung und Götterodem in sich aufgenommen, so sollen auch alle Eleusinier, wenn sie gleich der irdischen Natur ihren Tribut mit dem Leibe bezahlen, doch dem Geiste nach, der auch ein Theil der Gottheit ist, durch Läuterung und unsterbliches Wesen hinaufstreben zum Ort der Götter. Darum lieſsen sich auch Castor und Pollux und Hercules, der strebende Göttersohn, der in Feuerflammen zum Sitz des Vaters zurück geht, vor dem Anfang ihres Heldenlaufs vom Triptolemos die Eleusinischen Weihen geben, auch Äsculapius, der nachdem er Andere dem Tod entnommen, selber durch Blitz unsterblich wird.

So leiten uns also auch die Götter- und Priesternamen immer wieder zum Mittelpunkt jener Begriffe zurück. Dahin gehört auch ohne Zweifel der Name der Ceres Daeo (Δηώ.). Ob er auch von δαίειν, brennen, herkommt, oder vom Finden, vom Finden der Tochter, oder von der Gerste, oder woher sonst, (s. Villoison Eclaircissemens zu Saintecr. p. 523 seq.) wird wohl immer unentschieden bleiben. Sicher ist es aber auch wieder einer der praegnanten Namen, der Vieles zu denken gab, wie es die Mysteriensprache liebte. Daſs in sehr bedeutendem Sinn die Proserpina Δηωΐνη hieſs, haben wir

den Feuer, wie der Erdmann Androgeus auch in Feuerflammen gestorben seyn sollte.

schon früher angemerkt. Im Homeridischen Hymnus auf Ceres finden wir den Namen Daeo wieder. Hermann erkennt darin vs. 47. die erste Spur einer Interpolation und hat ihn daher eingeklammert. Der Grund ist, weil er im Homerus nirgends vorkomme. (Epistol. ad Ilgen. p. 101.). — Nach dieser Regel müſsten wir Mehreres in diesem Hymnus als späteren Zusatz (andere Singart) betrachten. Da müſste auch gleich der Polydectes (vs. 9.) und Polydegmon (vs. 17 und 31) eingeklammert werden, den Homerus auch nicht kennt. Man wird wohl vermuthen, daſs ein solcher Kritiker eine solche Inconsequenz sich nicht zu Schulden kommen lässet. Er hat daher durch die Schreibung πολυδέκτη πολυδέγμων statt mit groſsen Anfangsbuchstaben Πολυδέκτης κ. τ. λ. den Ausdruck zu mildern gesucht. Sonach wäre es ein bloſses Epitheton des Plato, wie es auch Cornutus (cap. 35.) nennt. Aber offenbar steht es ja gleich in der ersten Stelle (vs. 9.) nicht als Epitheton. Daher hat Schäfer sehr wohl die groſsen Buchstaben, die auch Wolf beibehalten hatte, wieder zurückgeführt. Auch muſs der alte Königsname Polydectes uns vorsichtig machen. Wie oben Clymenus der Priester von Clymenus dem Gotte (Pluto) den Namen hatte, nicht anders wird es mit Polydectes seyn. Beide Kritiker sind auch beim Namen Δηώ behutsamer als Hermann gewesen. — Und es ist gewiſs nicht wohl gethan, einen Hymnus, der sich in ganz unverdächtigen Stellen (d. h. in Stellen, die Hermann

selber für ursprünglich und vom ersten Sänger herrührend hält) so ungemein erweiset, der so viel unhomerisches hat, ganz nach Homerischen Begriffen zu beurtheilen und unhomerische Götternamen mit dem Obeliscus zu bezeichnen.

Wie die Δηώ, so sollte auch die Däira, Daira (Δάειρα, Δαῖρα) von dem Feuer oder von den Fackeln ihren Namen haben. Dieser letztere wird bestimmt ein göttlicher, ein heiliger Name genannt. Aber eben deſswegen war man zweifelhaft, was er eigentlich bezeichne. Nach der gewöhnlichsten Meinung war Proserpina damit gemeint. Andere verstanden die Venus, wieder Andere die Juno, Andere endlich die Ceres selbst darunter. Pherecydes erklärte die Däira für eine Schwester der Styx. Sie sey die feuchte Natur, und daher der Ceres feindseelig. Deſswegen erscheine auch die Priesterin der Ceres nicht, wenn jener geopfert werde, auch koste man von ihrem Opfermahle nicht. (Eustath. ad. Iliad. VI, p. 648, 36 cf. Pherecyd. Fragg. p. 215.). Alles dieſs beweiset schon, daſs hier wieder jene groſse Naturgöttin, die wir oben kennen lernten, in ihren verschiedenen Eigenschaften unter dem Namen Däira vorkommt. Mit dem Begriff der feuchten Natur stimmt eine Genealogie zusammen, die von einer Tochter des Oceanus Däira redet, und sie in die Heroëngeschichte von Attika einführt. Denn mit dieser Däira soll Hermes den Heros Eleusis

erzeugt haben (Pausan. I, 38, 7.). Daſs der Begriff der Proserpina dabei vorwaltete, ist nicht zu bezweifeln. Auch wissen wir bestimmt, daſs diese in den Attischen Mysterien so hieſs. Ein in ihre Geheimnisse Eingeweihter ward daher zu Athen Δαειρίτης genannt (Pollux I, 35. cf. Hesych. s. v. Δάειρα ibiq. Interprett.). Scaliger dachte bei diesem Namen an Terra die Erde, und leitete Terra davon her, wogegen jedoch Gerh. Vossius (Etym. lat. in terra) gegründete Einwendungen macht. Apollonius gibt der Proserpina als Däira noch ein bemerkenswerthes Epitheton. Er nennt sie μουνογένεια die Eingeborne (Argonaut. III, 847. ibiq. Scholiast.). Diesen Namen haben wir oben schon in einer Ideenreihe gefunden, die ganz und gar die des Homeridischen Hymnus ist. Eingeborne, hörten wir oben, heiſst Proserpina, weil sie den besseren Theil des Menschen ablöset von dem geringeren, und ihn zur Einheit (μόνον) führet (Plutarch. de fac. in orb. lun. p. 818.). Das wollte nach dem Hymnus Ceres durch das Feuer erzielen; sie wollte erst Leib und Geist in Eins verschmelzen, und da ihr dieſs nicht gelang, so gibt sie die Lehre von dem Kampf und von dem Losreiſsen des Geistes vom Leibe. Hier erscheint sie also selber als Däira, als Führerin zur Einheit; und zwar durch Feuer will sie dazu hinaufläutern und führen. Von der brennenden und vorleuchtenden Fackel sollte Δάειρα ihren Namen haben (Scholiast. Lycophron vs. 710.) und von dieser Seite hatte

Phanodemus (ap. Eustath. l. l.) so unrecht nicht, wenn er die Ceres selbst Δάειρα nannte, wie sie denn beim Orphiker (Hymn. 40, 16 auch μουνογενής heifst. — Doch so weit leidet der immer noch populäre Homerische Hymnus auf Ceres, die Abstraction nicht. Nach ihm mögen wir also immer die Δάειρα, die Δηωΐνη (die Proserpina) als Tochter, der Daeo (Δηώ), der Ceres, denken. Hier greift jene Gedankenreihe ein, wonach die Trennung der Seele vom Leibe, der erste Tod im Gebiet der Demeter erfolgt, und der zweite Tod oder die Lösung des Geistes von der Seele im Gebiet der Proserpina, die dann nach neuer Läuterung den Einen Geist seiner Quelle dem Feuerhimmel oder dem Ort der Götter zurückgibt, und darum die Eingeborne heifst. Ob der Dichter des Hymnus sich diese Beziehungen so gedacht hat, wissen wir nicht; dafs sie alt sind, wissen wir urkundlich: denn die alten Athener nannten die Todten Demetreer (Δημητρείους) und die Eingeweihten im Mysterium der Proserpina Däiriten (Δαειρίτας Plutarch. l. l. p. 818. Pollux I, 35.). Hinwieder können wir uns auch das feindseelige Verhältnifs zwischen der Ceres und Däira leicht erklären, wovon oben die Rede war, und wobei auch die Angabe vorkommt: Däira sey die Wächterin der Proserpina gewesen, die Pluto in der Unterwelt bestellt habe. Die Ceres als Ackergöttin und Pflegerin der Saaten ist von Natur abgeneigt dem unterirdischen Gewässer, wovon wir schon mehrere Spuren gesehen ha-

ben. Als Nährerin der Leiber, als Geberin dessen, was aus der Erde keimend die Erdgebornen kräftigt und erhält, widerstrebt sie dem, was den Leib zerstöret. Darum wendet sich ihre Priesterin ab von dem Altar der furchtbaren Schwester, der Styx, Däira (Pherecydes l. l.). — Diese letztere Ideenreihe ist dem Hymnus ganz fremd, aber keinesweges ist ihm die Idee fremd, daſs der Erdgeborne vermöge seines irdischen Wesens, dem himmlischen widerstrebet, oder daſs er aus Zagheit dahinten bleibt und sich nicht losreiſsen möchte vom Leiblichen.

Diesen Kleinmuth hatte auch Metanira gezeigt. Sie hatte laut gejammert, als sie ihren Sohn im Feuer erblickte. In den Mysterien wurden auch die Prüfungen und Läuterungen der Seelen und ihre Leiden den Eingeweihten dramatisch vor Augen gestellt, aber auch die Leiden der Dämonen und jener Gottheiten selbst, von denen man glaubte, daſs sie an dem Loos der Sterblichen näheren Antheil genommen und schwere Leiden oder selbst den Tod erlitten hätten, wie Dionysus und Ceres namentlich (s. oben III, p. 430.). Darin und nicht in dem, was Ruhnkenius nachgewiesen hat, finde ich den Schlüssel zu einigen Versen des Hymnus, welche von der Einsetzung der Eleusinischen Mysterien handeln. „Die Göttin zeigte, heiſst es (vs. 480 seqq.) ihren Opferdienst und ihre Orgien dem Triptolemus u. s. w., die ehrwürdigen Gebräuche, die man nimmer hintenansetzen oder

ausspähen soll, noch bejammern, denn der groſse Jammer der Götter verschlieſset den Mund." Metanira hatte geklagt über die Feuerläuterung ihres Sohnes. Das sollen die Eingeweihten nicht thun, wenn ihnen die Leiden der abgeschiedenen Menschen in den Mysterien vor Augen gestellt werden, denn die Leiden der Götter (die Trauer der Ceres, die Klagen der Proserpina, der Trübsale des Bacchus und dessen Tod) sind die gröſseren Leiden, je gröſser ihre Herrlichkeit war, ehe sie in diese Leiden kamen. Diese groſse Trauer also verschlieſse unsern Mund. So brauchen wir weder das ἀχέειν noch das ἄχος (vers. 484.) zu ändern: Ilgen war hier auf dem rechten Wege mit seiner Erklärung: non licet luctui indulgere: nam dearum luctus comprimit vocem. Weil er aber die Beziehung nicht gefaſst hatte, so verlieſs er ihn wieder, und ging Conjecturen nach. Daſs jene Ansicht im Geist des Hymnus ist, dafür spricht auch die Antwort, welche des Celeus älteste Tochter, Callidice, der unerkannten Ceres gibt, um sie wegen ihres Miſsgeschicks zu trösten (vs. 147 f.): „In der Götter Schickung müssen wir uns, obwohl widerstrebend fügen, weil diese viel mächtiger sind." Mit diesem Satz der Resignation stimmt jener andere vom Zurückhalten der Klage ganz zusammen. — Daſs ich nun auch an den drei folgenden Versen (vs. 485 ff.) keinen Anstoſs nehme, bedarf wohl, nach dem Bisherigen keiner besondern Bemerkung: „Seelig die irdischen Menschen,

die jene Weihen geschaut haben. Wer aber ungeweiht und untheilhaftig jener Heiligthümer geblieben, der hat nimmer ein gleiches Loos, auch wenn er todt ist, in dem finstern Reich der Schatten." Es hat auch Ruhnkenius schon vermuthet, daſs Sophocles (ap. Plutarch. de audiend. poët. p. 27.) in folgenden Versen diese Stelle des Hymnus vor Augen gehabt. Sie lauten nach Solger so:

„Dreimal seelig die
Der Menschen, welche nach der Schau von diesen Weih'n
Zum Hades steigen! Diesen ist ein Leben dort
Allein, den andern aber nichts als Jammer nur."

Hermann (Epist. ad. Ilgen. p. 111 seq.) will lieber eine Nachahmung der Sophocleïschen Verse im Hymnus finden. Der erste Verfasser habe sie nicht selbst gedichtet. Daher hat er sie eingeklammert. Wie ich sehe, hat seine Conjectur für Schäfer'n nichts Überzeugendes gehabt, denn in dessen Text sind die Klammern, die auch der Wolfische nicht hatte, wieder verschwunden.

Für das Loos der Abgeschiedenen war auch Hecate wichtig. Nach der Mysterienlehre erleiden die bösen Seelen ihre erste Strafe in dem Luftraum zwischen Erde und Mond: die Frommen verbleiben so lange im reinsten Theil der Luft, welchen man die Wiesen des Hades nennt (λειμῶνας ᾅδου), bis sie ausgereinigt sind von allem Irdischen, das ihnen noch anklebte. Aber auch im Monde ist noch ein

Ort der Strafe und Belohnung bereitet. Der Mond hat seine Höhlen, wie die Erde. Die gröfseste Mondshöhle nennt man den Winkel der Hecate (Ἑκάτης μυχόν), wo die Seelen, die nun schon Genien (δαίμονες) geworden, Strafe leiden für das von ihnen gethane Böse und Genugthuung empfangen für das erlittene (Plutarch. de fac. in orbe lun. pag. 819, 823. Wytt.). — Ich führe dieses an, weil eine Übersicht der Mysterienlehre überhaupt meine Absicht ist, ohne damit sagen zu wollen, dafs der Verfasser des Hymnus auf die Ceres diese Vorstellungen hatte, wenn er die Hecate zweimal auftreten lässet. Das erstemal kommt sie aus ihrer Höhle (bei Zerynthus auf Samothrace), wo sie die Klagestimme der vom Pluto geraubten Proserpina gehört hatte, und verfügt sich mit der Ceres zum Sonnengott, um Erkundigung einzuziehen (vs. 25, 51 ff.). Das zweitemal begrüfst sie die mit der Mutter wieder vereinigte Proserpina, und schliefst sich bleibend als Dienerin an (vs. 438 ff.). Diese zweite Erscheinung ist Mitscherlichen und Hermannen anstöfsig, und Letzterer hat diese Verse eingeklammert. Von einem andern Kritiker, der den ganzen letzten Theil des Hymnus (von vs. 300 an) für lauter müfsiges Anhängsel erklärt, will ich lieber schweigen, zumal da Hermann schon gezeigt hat, dafs dem nicht so seyn könne. Ilgen hat das zweite Auftreten der Hecate schon gut gerechtfertigt. Auch haben Wolf und Schäfer nichts in Klammern eingerückt. Wie sehr des Perses Tochter, Hecate, zur blei-

benden Gefährtin der Persephone geeignet sey, wird ein Jeder aus Allem abnehmen, was wir oben über die Pontischen und Samothracischen Religionen gesagt haben. Dahin gehören aber beide. Auch ist es der inneren Harmonie dieses harmonischen Gedichts nicht wenig förderlich, wenn Hecate, die zur Ceres in ihrem Leid gekommen, nun dieselbe auch in ihrer Freude besucht. Ich will gar nicht davon sagen, daſs auch die innere Natur der Hecate selbst (als eines der Nemesis sehr verwandten Wesens) dafür spricht. Noch können wir fragen, wessen Dienerin ist nun Hecate nach dem Hymnus? Mitscherlich meint, der Ceres. Er könnte jetzt die Poniatowskische Vase (unsere Tab. XIII.) für sich anführen, die uns die Hecate neben der Ceres auf dem untern Plane zeigt. Es ist dieſs keine geringe Auctorität, denn das Bild schlieſst sich, nach Visconti's Bemerkung, sonst so sehr an den Hymnus an, und es ist alt, es ist wenigstens vor Alexander dem Groſsen gemahlt. Allein für diese Anordnung lassen sich hier auch andere Gründe denken. Die Natur der Sache und der Geist des Mythus, auch der Sinn der Homerischen Stelle selbst fordern, daſs wir das οἱ (vs. 440.) auf die Proserpina beziehen. Dieser schloſs Hecate sich nun an. So haben es auch Ilgen und Voſs (in den Nov. Act. Soc. lat. Jen. I, p. 369.) richtiger gefaſst, nur hätte Ersterer nicht ἀνάσσῃ schreiben sollen. Hecate selbst ist und heiſst ἄνασσα. Das liegt in ihrem ganzen Begriff. So nennt sie auch der Or-

phiker im 1ten Hymnus (nach Vossens Übersetzung):

Farrenpflegerin, die des Weltalls Schlüssel beherrschet."

Sie hat auch das Diadem. Mit Recht haben also Wolf, Hermann und Schäfer ἄνασσα beibehalten.

Doch um zurückzukehren, wovon wir ausgegangen, es liegt also die Lehre von dem doppelten Loos der Abgeschiedenen deutlich im Homerischen Hymnus auf die Ceres am Tage, sammt dem Satze von den Prüfungen und Läuterungen der Seelen, und von dem Ausscheiden des irdischen Stoffes durch Feuer. Es war überhaupt eine Religion des Heroïschen Kampfes. Wenn wir also beide Ideen auch in den Schriften der Philosophen finden, so bleiben sie darum doch Glaubensartikel alter Priesterlehre, ehe systematische Philosophie bei den Griechen Eingang gefunden. Es ist also z. B. derselbe Gedanke im wesentlichen wieder, den wir im Hymnus fanden, wenn wir bei Plutarchus lesen: „Die Seelen aber, die hinaufgeklimmt sind, und oben einen festen Sitz errungen haben, gehen vorerst wie Sieger nach dem Kampfe herum, geschmückt mit dem Kranze von Federn, den man den Kranz der Standhaftigkeit nennt, weil sie das Vernunftlose und Leidenschaftliche der Seele der Vernunft unterwürfig und sittig gemacht haben in ihrem Leben" (Plutarch. de fac. in orb. lun. p. 819 seq. Wytt.).

Das waren denn Heroën, und so dachte sich der Athener nach Anleitung der Geheimlehre jenen Liebling seiner großen Göttin, den Jäsion, so den Triptolemos, Demophon, Buzyges, Echetlos und wie die bedeutenden Namen heißen mögen, womit er die Stifter bürgerlicher und religiöser Cultur zu verherrlichen pflegte. Sie hatten den Ackerbau gelehrt und den festeren Besitz des vaterländischen Bodens, somit auch die größere Liebe zu ihm und dessen Vertheidigung. Denn Eigenthum am Grund und Boden macht auch Wehre nöthig, und beständige Übung zur Wehre, wenn der Pflanzer nicht das Liebste verliehren will. Der Pflug zieht den Rüstwagen nach sich. Die Sichel reckt sich zum Schwerte aus. Irdischer Besitz bringt irdische Noth. Mit den guten Gaben der Ceres zieht auch neue Sorge ein. Der Pflugmann Echetlos ist auch der Streiter, und seine Waffe ist die Pflugschaar, wie der Mythus sinnvoll meldet. Darum schlägt auch Ceres die Bewohner der Erde. Darum heißen auch die Todten Cerealische (Demetreer.). Darum ist die furchtbare Persephone der Ceres Tochter Die in die Erde graben, müssen zur Erde zurück; Tod und Verwesung ist ihr Loos. Das ist ein Gesetz aus dem Abgrund und aus der finsteren Tiefe. Es ist ein unwandelbares Gesetz, wie der unbeugliche Styxfluß, bei dessen Wasser Ceres schwöret, da sie das Gebot der Natur über den Knaben Demophon ausspricht. Aber, stirbt auch sein Leib, so soll ihm doch unsterbliche Ehre werden. Kämpfe werden ihm

gefeiert, wie dem andern Erdmann, dem Helden Androgeus, Kampfspiele mit dem Jahreswechsel. Es ist ein ewiger Krieg, ein Krieg unter dem Schutz von Heroën. Wie sie sich durch Thun und Streben den unverwelklichen Kranz errungen, so soll auch der Eleusinier thun. Die Früchte der Ceres sollen seinen Leib stärken zum Kampf für Vaterland und dessen Götter und Heroën, damit er nicht dahinten bleibe, sondern auch aufstrebe, wie sie gethan; denn so wie Proserpina aus dem Dunkel wieder zum Licht zurückgekehrt ist, so kehrt auch der Geweihte wieder zum Licht zurück. Die Fackel der Hecate leuchtet durch das Dunkel vor, und der Proserpina beigesellt, rächet sie unten und oben, und gleichet aus jedes Unrecht hier und dort. So ist also der jährlich wiederkehrende Kampf der Geweihten ein Bild des Kampfes um die Götterburg, und die vaterländischen Heroën, die Vorangegangenen, sind die Vorbilder für diese edle Streitlust.

Ich habe schon oben (III, p. 570 ff.) bemerklich gemacht, wie sehr die mysteriösen Vorstellungen auf den alten Vasen in diese Ideen eingreifen und sie bestätigen. Auch Attische Heroën stehen dort als Vorbilder, wie z. B. Triptolemus Jasion. Und sind denn im Grunde jene Vasenbilder mit dem Kämpfer Theseus etwas Anders? Daher auch jene in der Bilderreihe der Vasen bemerkbaren Momente, die uns bald den Kampf selber, bald den Siegswagen zeigen, worauf der bekränz-

te Held erscheinet, bald die Vorhalle des Tempels, worin er ausruht vom Kampfe und seine Waffen aufgehängt hat, zum Weihgeschenk für die Götter. — Das gilt auch von den Heroën anderer Stämme, wie z. B. vom Argiver Perseus in allen Beziehungen. Allenthalben eine Religion des Heroïsmus. Alle Begriffe daher, die wir z. B. mit der als Waffe gebrauchten Pflugschaar des Athenischen Heros Echetlus verbinden müssen, gelten auch von der Hippe oder vom Sichelmesser des Perseus. Er ist wie wir wissen, der Göttersohn, zwischen Licht und Finsternifs gestellt. Mit seinem Messer würgt er die Ausgeburt der Finsternifs, die Ungeheuer der Wüste und des wüsten winterlichen Dunkels. Es ist der Dolch, womit nach dem Zend-Gesetz der Persische Landmann die Erde spaltet, und womit man in Vorderasien den Erdstier schlachtet. Es fällt dorten wie zu Athen in die dunkelen Wasser zurück, aus denen alles Irdische, aber auch das Schicksal, gebohren ist, dafs alles Irdische in die Tiefe zurückfalle. Es ist auch die Sichel, unter der die reife Ärnte fällt, und die Sichel, womit im Vaterlande des Perseus (zu Hermione) die alten Priesterinnen den müden Jahresstier im Tempel der Ceres und Proserpina würgen. Es ist das Bild des Seegens und des Todes, mag es Sichel, Krummschwert oder Dolch seyn und heifsen; immer bleibt es das Bild des Schneidens und Trennens, der Ähre von der mütterlichen Erde, des Leibes von der Seele. Als Goldschwert

leuchtet es in der Finsternifs und scheidet Materie und Geist. Wie dürfen wir uns nun wundern, dafs in einem Hymnus, dessen Thema und Mittelpunkt diese Lehre von Saat und Ärnte, von Krieg und Tod ist, dafs hier die Ceres uns gleich (vs. 4.) als die Führerin des goldenen Schwertes, oder, wenn man will, der goldenen Sichel (als χρυσάορος) dargestellt wird? Ich will gar kein Gewicht darauf legen, dafs wir in Böotien, wo der alte Dienst der Kabirischen Ceres üblich war, eine Schwertträgerin (ξιφηφόρος) Ceres gefunden haben. Wie gesagt, es mag immer und allenthalben eine goldene Sichel seyn; — in der Bedeutung wird dadurch nichts geändert. Auf keinen Fall hat Ruhnkenius recht, wenn er dafür eine Ceres auf goldenem Stuhle (χρυσόθρονος) vorschlug.

Dieses Bild des goldenen Schwertes führt uns nun wieder dahin zurück, wobei wir oben länger verweilen mufsten, zu den so fruchtbaren, durch alle Religionen hindurchgreifenden Gebräuchen des Stierkampfs und Stieropfers. Ich habe also nicht nöthig, diese Ideenreihe noch einmal zu durchlaufen. Es ist genug zu bemerken, dafs sie auch in die Eleusinien gehören. Das Eine kann hier nur gefragt werden, ob dem so sey? Davon wird uns ein kurzer Überblick von dem überzeugen, was uns die Alten von Eleusinischen Spielen melden.

Sie waren verschiedener Art, und der fleiſsige Meursius (Eleusin. cap. 28.) hat Einiges darüber gesammelt, das aber Zusätze und Berichtigungen fordert. Schon Sainte-croix (Memoir. sur la Relig. p. 205.) hat sehr wohl gegen diesen Gelehrten bemerkt, daſs wir diese Spiele von den eigentlichen Eleusinien absondern, und statt sie auf die Mitte des Festes zu verlegen, ans Ende versetzen müssen. Auch ist dessen Gedanke gut und ganz im Geist des Alterthums und unsers Hymnus, daſs es Leichenspiele waren, d. h. daſs die Leichenspiele der Heroïschen Zeit sich auch mit gymnischen Übungen, wie die Eleusinien, endigten. Ihre Einsetzung fällt nach der Parischen Chronik (ep. 17. p. 7 ed. Wagner) unter die Regierung Pandions des Zweiten. Nach Helladius (pag. 18 ed. Meurs.), waren die Spiele zu Eleusis die ersten, welche in Attika eingeführt wurden, und mithin älter als die Panathenäen. Diesen Satz kann ich jetzt durch eine ältere Auctorität bestätigen: Aristoteles (über ihn siehe oben II, p. 406.) gibt die Ordnung der berühmten Griechischen Spiele so an (38): „Zuerst die Eleu-

(38) apud Scholiast. mscr. Aristid. ad Panath. (p. 189 Jebb.) ἡ τάξις τῶν ἀγώνων κατὰ Ἀριστοτέλην γράφεται πρῶτα μὲν τὰ Ἐλευσίνια διὰ τὸν καρπὸν τῆς Δήμητρος. Darauf folgen die Panathenäen (s. die Stelle oben II, p. 406.). Damit stimmt auch Aristides selbst überein, sowohl hier (a. a. O.) als im Eleusinius (p. 257), denn in der zweiten Stelle ist er nicht

sinischen wegen der Früchte, welche Ceres gebracht, darauf die Panathenäischen" u. s. w. Kinder oder vielmehr Epheben wurden zu den ersteren hinzugelassen (Inscript. in Marmor. Oxon. p. 83. Gell. N. A. XV, 20.). Der Preiſs bestand, der Göttin gemäſs, der sie galten, in Früchten (Aristid. Eleusin. p. 257 Jebb.). Andere nennen bestimmt Gerste (κριθαί) s. den Scholiast. des Pindar (Olymp. IX, 150.). Aus diesen Stellen muſs vermuthlich das Etymologicum magnum und Suidas (s. voc.) und auch jetzt Zonaras (T. I, p. 687 ed. Tittmann) vervollständigt werden. Auf einigen alten Inschriften lieset man von Eleusinien in Athen, welches vielleicht im weitern Sinn von Attika zu verstehen ist (Saintecroix l. l.).

Eine Bemerkung des Aristides (p. 257.) mag uns zu den nöthigen Bemerkungen über die Eleusinischen Stierkämpfe führen. Er sagt: „der Preiſs bei diesen Spielen besteht in Früchten, weil die Menschen versuchen wollten, wie Viel sie durch die milde, bessere Nahrung an Stärke gewonnen hätten." Wir haben allen Grund, diese Bemerkung nicht für eine bloſse Rednerfigur zu halten. Erforderte irgend ein Festspiel Kör-

ungewiſs, welche Spiele von beiden er für die ältesten halten soll, wie Saintecroix irrig meint, sondern er sagt, die Panathenäen, oder vielmehr (εἰ δὲ βούλει) die Eleusinien seyen die ältesten.

perstärke, so waren es die Stierkämpfe; und auch diese finden wir zu Eleusis. Davon muſs um so mehr hier kürzlich die Rede seyn, da Meursius und Saintecroix nicht davon gehandelt haben. Letzterer hat sogar vergessen, die Hauptstelle des Artemidorus, welche Jacob Gronovius aus den Papieren des Meursius (Praefat. ad Thes. Antiqq. Graecc. VII, p. 14.) als eine abgerissene Notiz nachgetragen hat, zu benutzen, und darauf beruht doch Alles. „Mit Stieren (sagt Artemidor. Oneirocrit. 8.) kämpfen noch freiwillig in Jonien die Knaben der Ephesier, und in Attika bei den Schauspielen (παρὰ ταῖς θέαις — so hat Gronovius, Reiff hat diese Lesart nicht. Ich lasse es dahin gestellt, ob man diese oder das oben vorgeschlagene παρὰ ταῖν θεοῖν vorziehen will. Auf jeden Fall wäre ἐν ταῖς θέαις der gebräuchlichere Ausdruck.), die Kinder der Athener mit dem Jahreswechsel (Ein Vers jenes unbekannten Gedichts) und zu Larissa, einer Stadt in Thessalien, die Einwohner von der edelsten Abkunft u. s. w.“ Eine inhaltsreiche Stelle, welche zu einer eignen Schrift den Stoff geben könnte. Von einer gewissen Seite ist dieſs schon geleistet, theils von Selden, Muratori, Chishull und andern Erklärern alter Denkmahle (s. Gronovii Thes. Antiqq. Gr. T. VII, pag. 869 und Reiff ad Artemidor. p. 230.), theils von Böttiger (im Gothaischen Hofkalender 1804 p. 40.) und zuletzt von Millin (im Magazin Encyclopédique 1808. IV, pag. 316 seqq.); welcher letztere besonders auch zwischen diesen

Spielen des Alterthums und den Stierbändigungen an der Rhone (les Ferrades de la Camargue) eine interessante Parallele gezogen, die Vieles zu denken gibt. Wir behalten zunächst Eleusis und die Religion der Ceres vor Augen.

Die Erwähnung der Stierkämpfe zu Ephesus zuvörderst ruft uns wieder die dortige Artemis ins Gedächtnifs, unter deren Attributen das Bild der Stiere so sehr hervortritt. Stierbilder in grofser Zahl sind auf den Mumiendecken zu sehen, womit das Bild der Göttin umhüllt ist. Ganz gewifs war sie auch als ταυροπόλος und ταυροβόλος gedacht mit allen den Begriffen, die wir oben entwickelt haben. Nach Ephesus stiftete auch Crösus goldene Kühe (Herodot. I, 92.). Wenn wir uns nun weiter erinnern, was in dem benachbarten Carien zu Nysa geschah; wie dorten auch Epheben aus den Gymnasien den Stier in die Charonische Höhle schleppen, und ihn der Proserpina und dem Pluto weihen (s. oben IV, pag. 78.), so werden wir wohl wieder auf die innere Verwandschaft beider Gottheiten geführt werden, und einsehen lernen, dafs der Stier der Nysa und der Dionysische Stier wie dem Bacchus-Pluton und der Proserpina-Pasiphaë, so auch der Diana, namentlich der Ephesischen Diana, zugehört. Jene Vereinigung der Proserpina und Ephesischen Diana auf einer Münze, wodurch die Bewohner von Sardes mit den Ephesiern ihr gutes Vernehmen öffentlich bezeugten

(Concordia Ephesiorum et Sardianorum s. Rasche Lex. rei num. IV, 1. pag. 221.), ist vom rechten Standpunkt angesehen eine äusserliche Zusammenstellung von innerlich gleichartigen Wesen. Doch wollen wir gar nicht behaupten, daſs jene Stierkämpfe der Knaben von Ephesus, wovon Artemidorus (a. a. O.) spricht, der Diana galten. Es mag, nach diesem Zusammenhang vielmehr wahrscheinlicher seyn, daſs sie der Ceres und Proserpina gewidmet waren. Auf doppelte Weise muſste dieser Dienst nach Ephesus und in andere Griechische Städte Vorderasiens kommen. Zuvörderst aus Oberasien her. Sodann aus den Mutterstädten dieser Colonien, besonders aus Athen. Von diesem Letzteren haben wir bestimmte Nachrichten: Die Nachkommen des Androclus hieſsen zu Ephesus fortdauernd Könige (βασιλεῖς, der Name blieb ihnen) und hatten unter andern Vorrechten auch die Aufsicht über die Heiligthümer der Eleusinischen Ceres (τὰ ἱερὰ τῆς Ἐλευσινίας Δήμητρος Strabo XIV, p. 938.). Auch feierten die Ephesier bei Nacht die Thesmophorien (Herodot. VI, 6.). Dasselbe Fest ward zu Smyrna, und vielleicht auch zu Milet (am ersteren Ort jedoch anders als zu Athen) gehalten (Diog. Laërt. IX, 43 coll. 34. und Corsini Fasti Attici Diss. XIII, pag. 341.). Wir wissen nicht, wann diese Stierkämpfe zu Athen und Ephesus gehalten worden sind, d. h., wenn wir vorerst bei Athen stehen bleiben, ob an den Thesmophorien oder Eleusinien und dann wieder an den groſsen oder

an den kleinen Eleusinien. Für jede Vermuthung liefsen sich wohl Gründe anführen. Ohne Zeugnifs der Alten läfst sich darüber schwerlich etwas ausmachen. Dafs sie zu Eleusis gehalten wurden, wissen wir. Nach Allem, was wir oben (IV, 46 und p. 78.) von den Gebräuchen ähnlicher Art zu Hermione und zu Nysa gefunden haben, und nach andern Spuren, die im Mythus selbst liegen, dürfen wir wohl nicht zweifeln, dafs tellurische Gottheiten dadurch geehrt werden sollten, wie die Ceres-Chthonia zu Hermione, wie Pluto und Proserpina zu Nysa. Hiebei gibt es wieder Vieles zu denken, gerade in Absicht auf Ephesus, Athen und Argolis. Jene Amazonen, als Hierodulen der Ephesischen Diana gedacht, und nun bald im Kampf, bald in ehelichem Bunde mit Hercules und, was auch das Letztere betrifft, mit Theseus, d. h. mit jenen grofsen Stierkämpfern, die den Kretischen oder den Marathonischen Stier bändigen, und dann wieder die Rinder und Kühe der Proserpina zum Opfer bringen! Da möchte man wohl geneigt werden, an Königs- und Priestersöhne der Griechischen Vorzeit zu denken, die an Sonnen- und den Mondfesten bald mit Stieren kämpfen, bald die rüstigsten Mondspriesterinnen selber zum Kampfe herausfordern, mit denen sie hernach in friedlichem Ehebund Heldensöhne erzeugen.

Auch zu Larissa in Thessalien wurden von den Edelsten Stierkämpfe gehalten, wie Artemidorus (a. a. O.) berichtet. Diese

Kämpfe der Edelen werden dorten als freiwillige bestimmt von den Thiergefechten unterschieden, womit die Römer sich belustigten. Diese wurden von Menschen vollbracht, die dem Tode gewidmet waren. Doch auch jene waren den Römern noch bekannt. Ihre Schriftsteller reden verschiedentlich davon. So merkt Livius (XXXIX, 22.) an, daſs Taurilia religionis caussa gehalten worden sind. Wir wollen diesen Zusatz nicht aus der Acht lassen. Das Factum ist aus der Periode vor Cäsar, und zwar 150 Jahre vorher; woraus auch Plinius zu berichtigen ist (H. N. VIII, 45 pag. 472 Hard.), welcher einen solchen Stierkampf unter Julius Cäsar den ersten nennt. Daſs es früher geschah, beweisen auch die Münzen (Spanh. d. U. et P. N. II, p. 137.). Aus Suetonius (in Claud. cap. 21.) lernen wir den Kampf näher kennen, dort werden Thessalische Reuter genannt: „qui feros tauros — ad terram cornibus detrahunt.“ Das waren in der That Probestücke männlicher Stärke und Gewandtheit. Des Stieres Kraft, sagte man, ist in den Vorderfüſsen, und der Kämpfer zieht ihn bei den Hörnern zur Erde nieder. Daher hieſs ein solcher Thessalischer Reuter ταυρελάτης, auch κεραελκής (Hesych. in voc.). Die Stierkämpfe dieser Art aber hieſsen τὰ ταυροκαθάψια. Dieſs wissen wir aus den Oxfordischen Inschriften, worunter eine unter einem Relief steht, das uns dergleichen Stierkämpfer vor Augen stellt (s. Marmora Oxon. 130 vergl. Gronovii Thesaur. A. Gr. VII, p. 869 und Millin l. l. p. 324, wo auch

die Copien des Basreliefs gegeben sind.). Auch Vasen und Münzen liefern Vorstellungen dieser Art. Dahin gehören besonders die Münzen von Larissa selbst, dann von Pherä, Pharcadon, Perrhäbia und andern Städten (s. Millin p. 328 und daselbst die Abbildungen.). Daraus ersehen wir auch, dafs diese Stierkämpfe verschiedener Art waren. Bald war der Kämpfer zu Pferd, bald zu Fufs, bald bekleidet, bald nakt. Jetzt kam es darauf an, ein Rind auf den Schultern fort zu tragen. Ein andermal mufste der stärkere Stier niedergezogen und überwältigt werden. Also eine Abstufung von Übungen nach Kraft und Alter — aber alle, wie Mythus, Historie und Bildwerk zeigen, aus alter Vorzeit her, und alle in religiöser symbolischen Bedeutung. Wenn einerseits aus diesen Gebräuchen die Idee und Fabel der Centauren (Κένταυροι) Hippocentauren entsprungen ist, so haben sie, wie wir wissen, mit den Cerealischen Religionen in Verbindung gestanden. Die Söhne des Zeus, Perseus, Hercules, Theseus treiben auf der Sonnenbahn der Ceres-Chthonia und ihrer Tochter, der lockenden Proserpina-Venus (oder auch der Hecate, welche wenigstens der Orphiker Hym. I, 6 auch ταυροπόλος nennt), die Rinder und Stiere zu. Denn gerade so, wie von jenen Thessaliern erzählt wird, sehen wir noch in Bildern den Hercules und Theseus den starken stöfsigen Stier zur Erde beugen. Auch Perseus, wiewohl er, nach dem gemeinen Mythus nur Ungeheuer der Wüste bekämpft, ist doch aus die-

sem Stierkreise nicht auszuschliefsen. Zuvörderst steht er ja auch zum Mond in Beziehung; sodann geben noch andere Spuren Vermuthung: Aus dem Blute der von ihm getödeten Medusa mufs Chrysaor entspringen, der mit des Oceanus Tochter, Callirrhoë, den starken Eigner der Sonnenrinder, Geryon zeugt (Hygin. fab. 151 ibiq. interprett. cf. Scholiast. Hesiodi Theog. p. 126 ibiq. Stesichorus.). Diesen Geryon, den der Mythus in die Westwelt versetzt, wollten gleichwohl auch die Lydier, die alten Diener der Persephassa (der Proserpina-Venus) bei sich haben. Ein grofses Menschengerippe, das ein Bergstrohm nach starkem Regen aufgewühlt hatte, sollte der Körper des Geryon seyn. Dort bei des Temenus Pforten in Lydien zeigte man den Fremden auch den Riesenstuhl, worauf er gesessen, in der Ecke eines Felsen, und der Ackermann wollte beim Pflügen noch die Hörner seiner Rinder gefunden haben (Pausan. I, 35, 6.). — Immer dieselben Bilder wieder! Hier in Lydien, in dessen Nachbarschaft Zeus Chrysaoreus waltet, der dem Lande Carien den Namen Chrysaoris gegeben, und Rhea, der die Rinder geschlachtet werden an dem Goldschwertflufs (Chrysaoras), worein das goldene Messer nach dem Opfer geworfen ist, hier wo Zeus mit dem goldenen Schwert Regengüsse herniedersendet (oben IV, p. 78.) — hier wollen die Leute auch einen Rindermann, Geryon, haben, Geryon den Sohn des Chrysaor und der Oceanide (der Wasserjungfrau.). Also wieder

eine ganze Genealogie von Bildern, die sämmtlich am Ende in die Cerealischen Religionen gehören: Ceres-Chthonia führet das goldene Schwert, und ihrer Tochter Persephone fallen alle Rinder des Jahres zu — alle werden der feuchten, dunkelen Tiefe, der Persephassa — nach dieser neuen Wendung — geschlachtet. Perseus, der in Kleinasien Städte baut, dessen Sichelmesser aus dem Blute der Medusa den Sohn Chrysaor hervorlockt — Perseus ist der Held auf der Winterscheide. Er ist der Ritter zwischen Licht und Dunkel. Aus der Grottenhöhle von Argolis erweckt ihn der goldene Jupitersregen und aus dem Eiland des Polydectes, aus der Todteninsel, geht er zum Licht hervor. Er ist auch der Perses-Mithras oder dessen Abbild, er ist jener Perses, der an dem dämmernden Eingang der Winter- und Weltgrotte den Stier opfert. Er opfert ihn der gröſseren Mitra-Persephone der dunkelen feuchten Mutter aller Wesen.

Das waren cerealische Heroën: Ackerbauer, Stierbändiger, Stieropferer und Pflanzer von Stämmen und Religionen. Riesengrotten waren ihre Häuser, an deren Wände der Priester ihre Thaten eingrub. Ihre Riesenstühle erkannte der Nachkomme in den Felsen des Landes, ihre Gebeine pflügte noch spät der Ackermann auf; wo ihre Fuſsstapfen eingedrückt waren, da wurden Städte gebaut, und ihr Riesenschuh war das Unterpfand von dem Seegen des Jahres. Festspiele, wie zu

Chemmis, Ephesus, Larissa, Eleusis erhielten mit der Erinnerung an die Wohlthaten des Ackerbaues ihren Ruhm im Gedächtniſs der Völker, und zwar Spiele im Maaſsstab der gröſseren Vorwelt. Der Knabe muſs des Kalbes mächtig werden, der Ephebe das Rind überwältigen, und der reifere Jüngling und Mann fand seinen Stolz darin, den starken widerstrebenden Stier zum Boden nieder zu ziehen, und ihn den groſsen Göttinnen des Landes zum Opfer zu bringen. Pflanzstädte und Flüsse wurden bald nach den Gottheiten, bald nach den Opferhandlungen oder Opferthieren selbst genannt. Je zuweilen sollten sie von dem Schwerte der Heroën oder von dem Opfermesser ihren Namen haben, wie Mycenae, Buthrotum, Chrysaoras und ähnliche Ortsnamen beweisen.

Das Alles ist wieder ganz in der Orientalischen Denkart; und auch in diesen Cerealischen Festgebräuchen weiset uns wieder Manches speciell ins Morgenland zurück. Im Tempel der Eleusinischen Ceres bei den Pheneaten heiſst die Maske, womit der Priester das Gesicht am hohen Feste verhüllt, die Larve der Ceres-Cidaria (Κιδαρίας Pausan. VIII, 15 init.) wobei schon Gedoyn sehr richtig an die purpurne mit Weiſs untermischte Kopfbinde erinnert, κίδαρις genannt, womit die Perser ihren König bei der Thronbesteigung zu schmücken pflegten (s. die Stellen bei Brissonius de reg. Pers. princip. pag. 13, 64 seq.

367 seq.). Einen Tanz ganz desselben Namens habe ich oben (IV, p. 89.) aus Athenaeus nachgewiesen. Es ist auch bereits vorher schon etlichemal auf das Symbol der Feigen aufmerksam gemacht worden, das wir wie in den Attischen Mysterien, so in jener Einweihungsscene des Persischen Königs Artaxerxes zu Pasargada finden, um jetzt von dem Honigopfer nichts zu sagen, das im Cerealischen Dienst zu Athen, wie in den Persica der Verehrer des Mithras gebräuchlich war. Auch das Goldschwert, welches, nach dem Zendavesta der Ackerbauer führet, finden wir nicht nur in Kleinasien auf eine ähnliche Weise genannt, sondern wir sehen es auch in der Hand der Eleusinischen und Böotischen Ceres. Vendidad, d. i. „auf zum Streit wider Ahriman“ ist der Titel eines Persischen Religionsbuchs. Wirken, Wachen und Wehren predigt das Persergesetz auf allen Blättern. Krieger (Xerxes) hieſsen viele der Könige dieses Volkes, das sich selbst bald nach den Groſsen der Vorzeit oder Heroën Artäer nannte, bald Parsi, Söhne des Lichts oder die Klaren. So war auch die ganze Führung der Jugend von den Persern eingerichtet. Es war eine heroïsche Erziehung die der edleren Stämme, ein beständiges Anleiten zur Arbeit und Wehre, ein Hinweisen auf die Fürsten und Könige des Landes; die man stark haben wollte, wie die Vorstellungen auf den Ruinen von Persepolis beweisen, wo wir sie im Kampf mit wilden Thieren sehen. Als höhere Vorbilder noch wur-

den den Jünglingen jene geläuterten Männer der Vorwelt hingestellt, jene reinen Ferueers, die in Gebetsformeln auch die starken genannt werden (s. oben III, p. 70.). Stierkämpfe haben wir selbst unter Stämmen Nordindiens nachgewiesen, und bis in die fernste Inselwelt des Orients, wohin erst der Blick des Neueren vorgedrungen, finden wir Stände, die in strenger Regel und unermüdlichem Streben den übrigen ein Muster sind, wie z. B. noch heut zu Tage der Priesterorden der Jammabo's (d. i. Bergsoldaten) in Japan beweiset, deren Aufgabe und tägliche Übung es ist: Berge zu erklimmen, rauh zu leben, und für die vaterländischen Götter zu streiten (v. Zimmermanns Taschenb. der Reisen IX, p. 207.). Von einer Kriegercaste in Ägypten lesen wir Ähnliches: die Hermotybier (d. i. Streiter s. Herodot. II, 164 seq. cf. Jablonski Voc. Aegypt. p. 69 seq.) sollten nicht auswärts kriegen, den Boden des Vaterlands und seine Götter sollten sie vertheidigen. Darum waren sie in deren Nähe gelegt, und hatten in den Nomen von Saïs, Chemmis und Papremis ihre Quartiere, zu Saïs, wo die streitende Neith-Athene wohnte, zu Chemmis, wo der grofse Perseus sein Heldenspiel hatte, und zu Papremis wo um den Einlafs des Mars der Priesterkampf üblich war. Auch die Insel Prosopitis hatten sie besetzt, wo die Athor ihren Sitz hatte. Gleichermafsen war auch die andere Kriegerclasse, die Calasirier, im Dienst des Vaterlandes und im Genufs von Ländereien (He-

rodot. II, 166 seq.) (39). Ackerbau, Landesreligion und Kriegsübung waren also dorten, so lange die Verfassung bestand, im engsten Bunde. Der Lehr- und Wehrstand, Priester und Krieger, lieferten auch die Könige. Aus jenem wählte sich der Ägypter seine Könige ihrer Weisheit wegen, aus diesen wegen ihres männlichen Muthes (Plutarchus de Isid. et Osirid. p. 452.). Auch diese Einrichtung war in die Pflanzung der Dodonaer übergegangen. Nur freilich konnte in den dortigen Eichenwäldern das Ägyptische Institut nicht die Ausbildung gewinnen, die es im Mutterland hatte. Zu Dodona finden wir Wehrstand und Lehrstand in denselben Personen vereinigt. Es waren kriegerische Priester, jene Selli von Dodona oder jene Priester der Hellenen in Pelasgischer Zeit. Wenigstens versichert uns diefs ein alter Geschichtschreiber ausdrücklich: Andron sagt

(39) In beiden Stellen des Herodotus werden die übrigen Nomen angegeben, wo die Krieger wohnten. Auch andere Absichten bei der Wahl dieser Wohnplätze, wovon Heeren, Ideen (Africa S. 609) gut gehandelt hat, vertragen sich mit obiger Ansicht. Ich meine nur, dafs nach dem Übergewicht des Priesterstandes in Ägypten und dem Geist des ganzen Volkes der Kriegsmann gewifs auch die Bestimmung hatte, die Tempelorte zu beschützen (das ältere Ägypten hatte seine Götter mehrmals zu vertheidigen) und an den hohen Festen die Feierlichkeit der Aufzüge zu vermehren.

uns in seinen Historien (apud Scholiast. Venet. Iliad. VI, 233. p. 383 Villois.) „barfüſsige nennt Homerus sie deſswegen, weil sie Kriegsliebend (φιλοπτόλεμοι) und sich auf diese Weise abzuhärten gewohnt waren.“ Was dorten Homerus damit gemeint, kümmert uns nicht: die Nachricht selbst hat ihren historischen Grund. Es war eine Religion des Kampfs, wie die aller ersten Pflanzer. Sie muſsten den Boden beschirmen, den sie angebaut hatten. Sie muſsten abwehren die Kinder der Wüste, und abscheiden die Fischer und Nomaden von den Ackerbauern, die sich unter den Schutz des Tempels gegeben. Somit war die Gotteslehre auch eine Kriegslehre, und wer die Weisheit lernte, lernte den Krieg. Unter Krieg und Kampf hatten die Götter selbst das Saamenkorn der Früchte und der Lehrer gebracht, und so ist Stärke und Mannheit die erste Pflicht der Besten im Lande. Darum müssen die Edelsten, (εὐγενέστατοι) wie wir beim Artemidorus lesen, die schweren Stierkämpfe üben. Sie müssen das stärkste Thier des Feldes unter das Joch beugen lernen, sie müssen es aber auch der Gottheit am Altar niederbeugen, zum sichtbaren Zeichen, wie immerfort und fort das Sterbliche, auch das Stärkste, unter den stärkeren Göttern fällt.

Nicht anders war es zu Eleusis; und auch die Mystagogen dorten heiſsen urkundlich Kriegliebende (φιλοπτολέμοι.). Durch Kampf werden auch dort die groſsen Göttin-

nen verherrlicht und Festspiele erhalten auch dort das Angedenken der ersten Pflanzer. Es ist zugleich eine Kriegsschule, dieses Heiligthum, und die Eleusinische Ceres bringt mit der Sichel das Schwert, oder, wie oben bemerkt, Schwert und Sichel sind Eins in ihren Händen. Aber wie sie und ihre Tochter die groſsen Göttinnen sind und heiſsen, so ist der Eleusinische Kampf unter allen Griechischen der Erste (Aristoteles ap. Scholiast. Aristid. p. 189.). Er ist das Vorbild der edelsten Bestrebungen. Ceres hat ihn gestiftet, die den groſsen Heros Demophon oder den Kriegsmann Triptolemos in ihren Armen getragen, die ihn in Feuer geläutert und sich selbst bei ihrer Erscheinung im Lichtglanz offenbaret. Die Kinder der Edlen sollen gleich jenen Heroën in diesem Kampf aus der Finsterniſs zum Lichte ringen. So ist er auch zugleich ein Streben nach Weisheit und die Eleusinier sind Weisheitsliebende, wie sie hieſsen.

§. 41.

Namen und Beinamen der Ceres und Proserpina.

Jetzt möchte es wohl Zeit seyn, auch von den Namen der beiden Göttinnen das Nöthigste zu sagen. In jedem Betracht könnte diese Erörterung sehr weitläuftig werden, wenn wir es entweder darauf anlegten, alle Beinamen zusammen zu suchen, die sie

in so grofser Anzahl führten, oder wenn wir alle auch auf diesem Gebiete ausgelegten Etymologien durchmustern wollten. Wir werden, der Gründlichkeit unbeschadet, hier und dort Manches übergehen können.

Zwei Bemerkungen bieten dem Nachdenkenden sich hiebei von selbst dar: Einmal, wie im Begriff, so auch in den Namen haben Ceres und Proserpina einen gemeinschaftlichen Besitz, so dafs, was hier der Einen beigelegt wird, anderwärts von der Andern gilt, z. B. in Bezug auf die Erde. Das soll bald Ceres, bald Proserpina seyn (s. z. B. Varro ap. Augustin. de Civ. D. VII, 24, wo die Erde, tellus, bestimmt Proserpina heifst) und so in vielen anderen Beziehungen, worauf schon Muncker (ad Hygin. p. 635.) und Spanheim (ad Callim. Cerer. vs. 133) aufmerksam gemacht haben. Die zweite Bemerkung ist noch bedeutender. Sie ist die: dafs die Alten, Griechen und Römer, den Ursprung und die erste Bedeutung einiger dieser Namen und zwar der Hauptnamen offenbar selbst nicht mehr gewufst haben. Das ist auch sehr begreiflich. Sie stammten zum Theil aus den Sprachen des Orients her, worin die Griechen in der Regel ganz unwissend waren, und giengen in die frühe Vorzeit zurück. Aber ein desto gröfserer Spielraum war den Alten und den Neueren zu etymologischen Wagstücken gegeben. Mit der vollständigen Aufzählung, wie gesagt, werde ich billig meine Leser

verschonen. Nur solcher Angaben werde ich mit einigen Worten gedenken, worin, wenn sie auch nicht selbst die wahren sind, eine Seite des wahren Begriffs richtig aufgefaſst ist. Dieses Verdienst müssen wir aber vielen, ja den meisten Etymolcgien lassen, besonders denen der Alten. Geben sie auch nicht den wahren Ursprung dieser Götternamen, so sind sie doch deſswegen sehr lehrreich, weil ihnen wenigstens Eine richtige, und oft eine sehr tiefe, Anschauung zum Grunde liegt. In dieser Überzeugung können wir die Stimmung einiger neueren Philologen nicht gut heiſsen, wenn sie alle etymologische Versuche, die nicht mit ihrem Gesichtskreis convergiren, von sich stoſsen und verdammen. Nein, auch aus den Etymologien des spätesten Grammatikers läſst sich oft etwas sehr nützliches lernen.

Mutter Erde (γῆ μήτηρ) wolle der Name Demeter (Δημήτηρ) sagen, wird bekanntlich bei Cicero (d. N. D. II, 26.) von einem Stoiker bemerkt, welche Philosophen zu solchen Erklärungen sehr aufgelegt waren. Auch bei Diodorus (I, 12. p. 16 Wessel.) wird sie wiederholt, und mit einem Orphischen Verse belegt. Wir können dieſs als sehr wahrscheinlich annehmen, wenn wir der Etymologie nur die Wendung geben, daſs hiebei die alte Sprachform, die im Dorischen Dialekt noch übrig ist, δᾶ (und δῆ) Erde beibehalten sey. Wie sich der Name Δηώ zu jenem gebräuchlichen etymolo-

gisch verhalten mag, können wir, nach dem Obigen, nicht wissen. Doch bemerken wir zugleich noch einige Formen dieses Namens, wie z. B. Δώς. So nennt sich Ceres selbst im Homerischen Hymnus (vs. 123.) nach der Lesart der Handschrift, die auch jetzt in den meisten Ausgaben steht. Schäfer hat auch hier Δηώ abdrucken lassen. Ruhnkenius las dafür Δωρίς. Daſs Ceres diesen letzteren Namen hatte, wissen wir aus dem Etymologicum magnum (p. 293.). Er kommt von δωρεά, von der Gabe her; wie Ceres denn mehrere Namen hat, in denen der Begriff des Gebens, des Schenkens vorwaltet (Ruhnken. ad. l. l.). Wir können jetzt, nach den obigen Bemerkungen, hinzusetzen, auch solche Namen hat sie, die das Allgemeine bezeichnen. Sie ist die Δαμία, die Göttin der Gemeine, und in ihrem Kreise kommen ähnliche Namen häufig vor, die uns daran erinnern, daſs Ceres Seegen fürs Volk bringt, daſs sie Alle nähret. Der Name ist Griechisch, aber der Begriff gehört schon der Isis an. Diese, mit ihrem Gemahl Osiris, ist die Urheberin der gemeinen Güter und der wohlthätigen Erfindungen, die Allen zu statten kommen. Auch in diesem Sinn konnte der alte Attiker seinem Dionysusknaben (Jacchus) δημήτριος nennen.

Als die Nährerin Aller bekam Ceres auch vorzugsweise den Beinamen κουροτρόφος. Zwar heiſsen mehrere Gottheiten so, z. B. Latone (Theocrit. Id. XVIII, 50.), die

Nymphen, von der Nahrung, die sie den Kindern geben, oder von dem feuchten Element als dem nährendem Element für Alle (Serv. ed. Virg. Eclog. X, 62.). Aber besonders hiefs Ceres so, vorzüglich in den Attischen Religionen. In den Hymnen der Attiker ward sie namentlich als κουροτρόφός und ἀνησιδώρα angerufen (Proclus in Platon. Tim. p. 238 seqq. Plutarch. S. Q. VIII, 14.). An dem Feste der Apaturien ward Ceres unter dem ersten Namen an den Dreiwegen verehrt (Herodot. vit. Homeri 30.). Auch wird unter dem Priesterpersonale der Attischen Mysterien ein κουροτρόφος genannt, d. i. ohne Zweifel ein Priester, der die Jugend in den heiligen Gebräuchen der Ceres unterrichtete, und sie zu dem Ritual der Mysterien vorbereitete, ein heiliger Pädagog, wie wir ihn nennen würden (Pollux I, 1 sect. 35 ibiq. Hemsterh.). Wir müssen dabei an Alles das denken, was wir oben bei Erklärung der Vasengemählde von jenem Anstand und von der ethischen Wohlstellung nach der Mysterienlehre bemerkt haben. Natürlich war nun Ceres selber auch als die Erzieherin gedacht. Späterhin liefsen Römische Kaiserinnen sich wohl als Ceres κουροτρόφος darstellen, wie die Münze des Claudius bei Beger (Th. Br. I, p. 619 und bei Mitscherlich ad Homer. H. in Cerer. vs. 227.) zeigt. Bestimmt hiefs aber auch die Erde κουροτρόφος (s. Pausan. I, 22 Aristoph. Thesm. 307.).

War denn aber Ceres, fragt man vielleicht, wirklich die Erde? Ja und Nein;

ist die Antwort, je nachdem wir einen Standpunkt nehmen. Es wäre wohl überflüssig, jetzt noch beweisen zu wollen, dafs im alten Tempeldienst selbst Ceres und Erde oft Eins waren. Oft aber trennte der Volksglaube wieder, was ursprünglich verbunden war. Da sind es denn bald zwei Mütter des Getraides, Tellus und Ceres, wovon die erstere ihm den Grund und Ursprung gibt, die andere den Ort (Haec praebet caussam frugibus, illa locum Ovidii Fast. I, 678 und vorher.). Andrerseits dachte der Römer wieder, wenn er der Ceres die trächtige Kuh schlachtete, an die Saamentragende Erde (wie wir aus demselben Dichter wissen.). Auch andere Göttinnen kommen dabei in Betracht, zuvörderst Proserpina selbst, die Varro bestimmt die Erde nennt, in so weit Früchte aus ihr keimen, (ap. Augustin. de civ. D. VII, 24.), auch Vesta. Mit allen diesen Personificationen waren allerdings verschiedene Grundanschauungen gegeben, unter denen das Alterthum die Erde und ihr Leben betrachtete; und wechselten diese Personen auch hie und da wohl ihre Rollen, so blieb doch einer jeden ihr Eigenthümliches. Diefs ward denn bald feiner, bald gröber aufgefafst. Dahin gehört die Ansicht der Stoïker von der Ceres als dem Odem der Erde und von der Proserpina als dem Odem der Früchte. Schärfer und tiefsinniger möchten wohl diese Verhältnisse nicht ausgedrückt seyn, als in den kurzen Worten des Plotinus (s. oben II, pag. 422.): „Vesta ist der Erdgeist, Ceres die Erd-

seele." In der That, wenn wir Alles, was Mythus und Cultus der Ceres an die Hand giebt, überblicken, zumal auch die Fabel von der traurenden und suchenden Ceres, so wird der Begriff der Erdmutter und Erdseele der erschöpfendste seyn, wenn hier irgend etwas ganz erschöpfend seyn könnte.

Die Begriffe Nährerin, Mutter, nährende Feuchtigkeit und Erde treffen auch in dem Worte ὀμπνία zusammen, welches der Ceres als Epitheton in demselben Sinne beigelegt wird, wie das Lateinische Alma. Auch ist von demselben Stammwort ὄπω, wovon ὀμπνία herkommt, ohne Zweifel die Ops der Italischen Religionen herzuleiten, deren Begriff ganz und gar dem der Ompnia entspricht. Auch die Nymphen führten dieses Epitheton, wie sie auch nutrices heifsen. Beides hat Villoison aus Inschriften und Stellen der Alten sehr wohl erwiesen (in den Memoir. de l'acad. des Inscript. T. XLVIII, p. 343 seq.), wobei also zum Theil wieder Dasselbige bezeichnet ist, was wir bei dem Beiwort κουροτρόφος bemerkten. Wir werden zunächst unten Beinamen ähnlicher Bedeutung der Proserpina beigelegt sehen. Jetzt führe ich noch einige Prädicate der Ceres an. Sie heifst auch οὐλώ von οὖλος die Garbe oder ἰουλώ von ἴουλος die Garbe. Daher auch οὖλοι und ἴουλοι, auch Δημητρίουλοι, Garbenlieder zu Ehren der Ceres (s. Interprett. ad Athen. XIV, p. 363. Schw. Tzetzes ad Lycophr. vs. 23 ibiq. Müller I, p. 314 seq.). Sie heifst

ἀλωάς von der Tenne (ἀπὸ τῆς ἅλω, denn das Wort wird auch aspirirt, vid. Reitz ad Lucian. T. VIII, pag. 199, 516 Bip.); Daher Ἀλῶα ein Fest der Ceres, oder, nach Philochorus (p. 86 Fragg.) des Bacchus, der Ceres und Proserpina zusammen, wegen der Weinlese und Getraideärnte (vergl. Corsini Fasti Att. II, p. 302. Bergler ad Alciphron. I, 33. II, 3). Auch ἀλιτήρια (die Müllerin) heiſst Ceres, um nicht mehrere Namen zu häufen, die auf die Wohlthat des Ackerbaues Beziehung haben. Aber auch die Viehzucht ward, einigen Namen zufolge, unter ihrem Schutze gedacht. Wir haben dieſs schon oben berührt. Dahin würde zuvörderst das Beiwort der Ceres gehören, das wir beim Hesychius (T. II, p. 848 Alb.) lesen, wo sie παμπανώ heiſst. Das wäre die Allweiderin, die Hirtin aller Thiere (omnia pascens) wofür jedoch Mehrere παμβότανος schreiben wollen. Alsdann hätten wir wieder eine Kräuterfrau, was den Grundbegriffen der Kabirischen Ceres und der Art trefflich entspricht, wie sie sich im Homerischen Hymnus darstellt, nämlich als Kennerin der heilsamen und schädlichen Pflanzen; wodurch also jene kritische Vermuthung eine neue Bestätigung gewinnt. Andrerseits dürfen wir nicht zweifeln, daſs Ceres auch als Geberin der Heerden gedacht war. Unter dem Namen Bringerin der Schaafe (μαλοφόρος) hatte sie im Lande der Megarer bei dem Hafenorte Nisaea einen Tempel. Pausanias, der uns dieſs berichtet (Attic cap. 44, 4.), bemerkt

sehr gut dabei, dafs von diesem Namen mehrere Ursachen angegeben werden, unter andern auch, dafs die ersten Pfleger von Schaafheerden im Lande ihr ihn gegeben haben. Die Megarische Schaafzucht war berühmt. Sie gab dem Philosophen Diogenes, als er die nackten Kinder der Megarer und die wollreichen Schaafe sah, zu dem treffenden Worte Anlafs: er wolle zu Megara lieber ein Widder als ein Knabe seyn (Aelian V. H. XII, 56.). Den Widder sieht man neben dem Bilde der Fakkelträgerin Ceres auf Münzen von Megaris bei Pellerin (Rec. III, pag. 253) und Frölich (Tentam. IV, p. 243.). Letzterer hat dabei sehr richtig an die Ceres μαλοφόρος erinnert. Pausanias, wie bemerkt, kannte mehrere Ursachen dieser Benennung. Ganz gewifs war auch die darunter, die wir oben aus dem Nicander beigebracht haben. Ich meine den ἱερὸς λόγος von dem Pan, der als Widder sich der Ceres näherte. Das war der Lichtwidder des Frühlings. Daran lassen uns die Fakkeln nicht zweifeln. Es war Hermeslehre aus Arkadien und Ägypten, wie oben erwiesen worden. Vergesse man aber nicht, dafs hier ein Begriff an dem Andern hängt: Der Frühlingsgott Hermo-Pan befruchtet auch die Heerden, und der Sonnenwidder ist auch das Bild des Reichthums an Schaafen. — Auch den Namen Erhalterin, Retterin (σώτειρα) hatte Ceres, und zwar gemeinschaftlich mit der Proserpina. Jene kommt unter diesem Namen auf einer Münze von Apamea vor. Dort hat sie auch Fackeln in den Händen.

Diese heifst öfter so, unter andern auf den Münzen von Cyzicus (s. Spanheim und Beck ad Aristoph. Ran. vs. 380; womit man verbinden mufs, was Liebe in der Schrift Gotha numaria p. 179 seq. über die Münzen von Cyzicus beigebracht hat.). Auch zu Sparta führte die Kore diesen Namen (Pausan III, 13, 2.). Dorten hiefs sie auch φλοιά (Hesych in voc.), d. i. die Überströhmende, die Fruchtbare, besonders in Betreff des Pflanzenreichthums. In demselben Sinn hiefs auch Bacchus φλυιός oder φλεών (Aelian V. H. III, 41.) vom φλέω, φλίω und andern verwandten Formen, welche, wie das Lat. Fleo, zuerst fliefsen, weinen, dann aber auch überfliefsen, reichlich ströhmen (40) bedeuten (cf. Schellenberg ad Antimach. p. 102.). Auch in den Fragmenten des Empedocles kommen diese Formen vor (s. Sturz ad Empedocl. p. 626.). Wäre ich überhaupt geneigt die Grundbegriffe alter Religionen von Griechischer Wortforschung und Etymologie abhängig zu machen, so böte sich hier wieder eine ungesuchte Gelegenheit dar, aus der Sprache die Frage zu beantworten, warum die Saatfeste

(40) Daher begreifen wir auch das hier etwas seltenere Attribut des Bechers. Dieses war der Ceres auch nicht ganz fremd. In Achaja ward eine Δημήτηρ ποτηριοφόρος verehrt (Athen XI, 2 pag. 188 Schw.) vergl. Winckelmann Monum. ined. zu nr. 16, der hiebei sehr wohl an die Verwandtschaft mit der Bona Dea erinnert.

und Thesmophorien Feste der Trauer wären. Jetzt begnüge ich mich lieber mit der kurzen Hinweisung, dafs wir bei der Proserpina-Phlöa an die Fruchtbringerin aus der feuchten Tiefe zu denken haben. Auch χειρογόνια hiefs Proserpina. Meines Wissens haben wir bei Hesychius (in voce) blofs dieses Wort, ohne dafs wir seine Bedeutung wüsten. Richtig aber, glaube ich, hat der gelehrte Gerh. Vossius (de Idolol. lib. II, pag. 443.) den Sinn getroffen, wenn er dabei an die Geburtshelferin denkt, in deren Hände die Kreifsenden gebähren. Da haben wir jene Lilith oder Ilithyia von Oberasien wieder, jene Urheberin des Lichts und des Lebens. In diesem Amt ist der Mythus zwischen Proserpina und Artemis zweifelhaft. Das ist auch der Fall bei folgendem Namen: Polyböa (πολύβοια) soll Proserpina oder Artemis heifsen (Hesych. in v.). Das wäre also eine Vielnährerin, und das leuchtende Feuer der Artemis würde dadurch zum Nährfeuer der Proserpina-Libera. So spielen hier in Namen Begriffe in einander. Sie gehen auch auf die Priesterinnen über. Jene Sängerin, die den alten Lichtdienst des Olen und den Lichtgott zu Delphi besungen hatte, hiefs Böo (Βοιὼ Pausan. X, 5, 4.). Polyböa selbst aber heifst dorten die Schwester des Hyacinthus, deren Bild man in einem Amycläischen Tempel sah, neben andern Bildnissen; dabei auch das der Proserpina und Diana (Pausan. Lacon. 19.).

Doch ehe ich von den Hauptnamen der Proserpina spreche, muſs ich noch einige Worte über den Römischen Namen Ceres sagen. Bekanntlich ist auch darüber Viel vermuthet und gerathen worden, selbst schon im Alterthum. Der Stoïker beim Cicero (d. N. D. II, 26.) leitete es von Geres a gerendis frugibus her. Wer mehreres dergleichen zu lesen Lust hat, vergleiche das Etymologicum von Gerh. Vossius (in voc.), Villoison (eclairciſs. zum Saintecroix Mem. s. la relig. secr. p. 524) und Ignarra (ad Hom. H. Cer. vs. 122.). Es wäre zu verwundern, wie sich irgend Jemand die Mühe hätte geben mögen, nach andern Wurzeln zu graben, während die Etruscische Sprache in dem Worte Cerus die Bedeutung Schöpfer an die Hand gibt (Festus l. XI, pag. 237. Isidor. Origg VIII, 10), während aller Wahrscheinlichkeit nach die alte Sprache cereare für creare wirken, schaffen gesagt hat, und in den Saliarischen Gedichten der Römer in derselben Bedeutung ein Ceruses, ein Schöpfer, vorkommt (s. Villoison, Ignarra l. l.), wenn nicht Mancher vielleicht an der Zuverlässigkeit dieser Angaben Römischer Grammatiker gezweifelt haben möchte. Lassen wir sie aber gelten, so hätten wir in diesem Namen eine Wirkerin, Schöpferin. Welche orientalische Wurzel aber von jenem Cerus, Cereo und Ceruses aufzusuchen seyn möchte, dieſs zu untersuchen, will ich lieber Andern überlassen. Scaliger (ad Varron. p. 31.) nahm das Griechische γῆρυς als das Stammwort von Ce-

res an. Übrigens will ich doch noch bemerken, daſs Ceres mit einem Griechischen Epitheton bezeichnet wird, welches wieder in die Ideenreihe von Licht und Sonne gehört. Hesychius nämlich (T. I, p. 658 Alb.) gibt unter andern Beinamen der Ceres, die er dorten aufzählt, auch den der Helegerys (Ἑλήγηρις) an. So hieſs sie, weil die Ähren durch die Sonnenstrahlen gelb (41) werden

(41) Hierher gehört ein anderes Epitheton, womit Ceres von den Attikern bezeichnet ward: Sie hatte nämlich zu Athen bei der Burg einen Tempel, unter dem Namen Chloë (Χλόη) (s. Pausan. I, 22, 3. Scholiast. Sophocl. Oedip. Colon vs. 1600; oder 1671 nach der ältern Abtheilung.). Der neueste Erklärer des Pausanias nimmt es für die grünende, mit Verweisung auf Casaubonus zum Athenaeus (XIV, 618; p. 363 Schw.). Aber dieser bemerkt sehr wohl, daſs der Name doppelsinnig sey. Denn schon beim Eustathius (p. 772.) kommen die zwei Erklärungen vor, wonach es einmal auf die grüne aus der Erde hervorbrechende Saat, sodann aber auch auf die reife, gelbe geht; wie denn dieser Wortfamilie die zwei Bedeutungen des Grünen und Blassen eigen sind. Im letzteren Falle wäre es das Homerische ξανθὴ Δημήτηρ und das Römische Flava Ceres. Sophokles (l. l.) nennt dieselbe Attische Χλόη mit einem etwas veränderten Namen Εὔχλοος. Der Scholiast zu dieser Stelle führt den Eupolis in der Marica an, woraus wir sehen, daſs man ihr Schaafvieh opferte, aber auch junge Pflanzen aus den Gärten. Dem Pausanias zufolge (a. a. O.) war das Epitheton Χλόη nicht nur dop-

und altern (s. Alberti l. l. ibiq. Eustath. ad Iliad. p. 1197, der die Form Ἐλήγηρις hat.). Die Reihe dieser Lichtbegriffe von ἕλη u. s. w., haben wir oben im Abschnitt von Dodona anzudeuten versucht.

Was nun die Hauptnamen der Proserpina betrift, so wissen wir, dafs sie, als Tochter des Zeus, Kore, als Tochter des Poseidon, Despoena hiefs. Auch ist es für mich höchst wahrscheinlich, dafs der Name Περσεφόνη in die Ideenreihe des Oberasiatischen Sabaeismus gehört, und auf Sonne und Mond die nächste Beziehung hat. Für mich ist wahrscheinlich, dafs Πέρση als die erste Hälfte dieses Namens die Perserin und eben somit die Klare, die Reine bezeichnet und zugleich die Würgerin sowohl, als die Eröffnerin — nichts anders als Πέρσης oder Περσεύς (denn das sind neue verschiedene Formen) der Lichtschaffer aus Persien, aber auch der Würger. Ja, wir könnten noch einen Schritt weiter gehen, und, wenn dann darauf geantwortet seyn sollte, auch die letzte Hälfte des Worts, mit Beziehung auf die obigen Bemerkungen über Phanes, Pheneh, Phanech (s. III, pag. 306.) erklären — so

pelsinnig, wie wir so eben sahen, sondern es bedurfte auch einer priesterlichen Deutung. Also wieder ein Beispiel von der Natur dieser religiösen Sprache. Sie wählte gerne vielsinnige Wörter und nahm sie dann in einer Bedeutung, wozu es eines Schlüssels bedurfte.

dafs wir eine Perse-pheneh hätten, eine ewige unvergängliche Perse, die also dem Namen nach, wie erweislich in der That, den Ägyptern sowohl angehören würde, als den Oberasiaten. Aber das Alles mag Jeder nehmen wie er will; immer wollen wir aber auf Spuren merken, wie eine im Vorhergehenden ist, wo wir fanden, dafs der männlich gedachte Mond in den Pontischen Religionen Pharnaces hiefs (s. oben II, p. 27.).

Wir könnten uns hienach der Anführung anderer Herleitungen, bei Alten und Neuen, überheben, wenn nicht auch dadurch manche Seiten des Wesens der Proserpina gut ins Licht gesetzt wären. Der Grieche suchte und fand, nach seiner Weise, auch für diesen Namen die Gründe in seiner Muttersprache. Er hatte verschiedene Formen angenommen Περσεφόνη, Φερσεφόνη oder Φερσεφόνεια, worüber ich der Kürze wegen nur auf einige gelehrte Sprachkenner (Verheyk ad Antonin. p. 293 und Porson ad Homeri Odyfs p. 65, 72 ed. Schäfer) verweisen will. Dafs für diese Verschiedenheit der Formen der Grund schon im Stammland dieses Cultus selbst gegeben war, oder dafs sie wenigstens sehr alt sind, dafür mögen ausser den Obigen vielleicht etliche Namen angeführt werden, die in diesen Mythenkreis gehören, wie Φέρης (Staver. ad Hygin. fab. 25.) wie das alte Φέρσε für Περσεύς und dergl. Griechische Sprachforscher erklärten den Namen Φερσεφόνη als Zusammensetzung von φέρω und φόνος, vom Brin-

gen und vom Todschlag (Etymolog. m. in voc.); eine Etymologie, die verschiedene Wendungen erhielt. So sagte der Stoïker Kleanthes: es sey der durch die Früchte hindurchgehende und zugleich erlöschende, sterbende Hauch (το διὰ τῶν καρπῶν φερόμενον καὶ φονευόμενον πνεῦμα. Plutarch. de Isid. p. 545 Wytt.). Höher und allgemeiner hat dieselbe Idee der Orphiker (Hymn. XXIX, 15 seq.) aufgefafst: Tod und Leben bist du allein (redet er die Proserpina an) den Sterblichen, Phersephoneia, denn du bringst Alles immerdar hervor, und würgest Alles." Beides sehr richtig, je nachdem der Standpunkt genommen wird. So ist es auch eine sehr gegründete Bemerkung von Damm (im Lexicon Homer. pag. 2989) dafs in dem Namen der περσεφόνη der doppelte Begriff des Todes liege, des natürlichen (φθείρεσθαι) und des gewaltsamen (φόνος.). Derselbe macht auch auf den physischen Begriff der Verwesung aufmerksam, der in der Persephone als des Hades Ehegattin gegeben sey. So grofs war die Zahl der Begriffe, die der Grieche mit dieser Namenform seiner Göttin verband, und bei weitem haben wir sie nicht alle aufgezählt.

Jener Herleitung der Persephone von φέρω und φόνος hat Kanne neuerlich die Bedeutung gegeben: Es sey darunter vor Einführung des Ackerbaus unter den Griechen eine Wintergöttin gedacht worden, die die Pflanzen und Blumen der Ceres (Daeo) zu Grunde

richtete, weswegen diese über jene weint. Daraus sey nach Einführung des Ackerbau's ein Beweinen geworden, nachdem man nämlich später die Persephone für das in die Erde verborgene Saatkorn genommen habe. — Ohne bestimmte Beweise für den Satz, daſs Ceres zuerst Vorsteherin der wilden Vegetation unter den Griechen gewesen sey, kann ich dieser Erklärung nicht beistimmen, die ohnehin etwas hat, was mir mehr künstlich als im einfachen Geiste des Alterthums gedacht scheint. Ceres und Proserpina kommen aus Ländern her, wo die Getraidearten einheimisch sind. Mit ihrer Religion wird auch die gute Gabe gebracht, und ihre Prophetinnen sind die Überbringerinnen der Opfergarben. Das sagt der Mythus und die Geschichte der Völker. Gleich nach dem Morgenland hin müssen wir in diesen Religionen (wie in allen gebildeten Culten der Griechen) unsern Blick richten, wie schon der groſse Gerhard Vossius gethan. Sein System bewährt sich immer mehr als das haltbarste, wenn er gleich im Einzelnen, in der Wahl der Standpunkte und dergl. irrete, oder einzelne Erklärungen und Etymologien versuchte, die wir miſslungen nennen müssen. Dahin rechne ich auch seine Herleitung des Namens Περσεφόνη (de Idolol. Addend. ad p. 634.). Er dachte an das Hebräische פרי Peri (fructus) und ספן saphan (tegere) also die Erde, die in ihrem Schoos die Saatkörner verbirgt. Der Begriff ist richtig, allein die Etymologie nicht.

Wenn Dupuis, seiner Theorie getreu, auch die Götternamen dieses Kreises in den Sternennamen sucht, so mufs auch dieses Bestreben für mifslungen gelten. Auch seine Theorie dieses Mythus kann schon defswegen nicht erschöpfend seyn, weil sie sich in dem zu engen Kreise von einigen Sternbildern hält. Nein, der Tochter des Jupiter, der grofsen Kora gehöret der grofse Himmel, sammt Erde und Unterwelt an. Eine Erklärung ihres Wesens, die befriedigen soll, mufs daher Alles dieses umfassen. Demohngeachtet mufs auch bei diesem Mythus dem geistvollen Manne das Verdienst bleiben, einige recht scharfsinnige Ideen aufgestellt zu haben. Weit entfernt also die Aufmerksamkeit der Leser von dem System dieses Gelehrten ablenken zu wollen, weil ich mich nicht dazu bekennen kann, mache ich sie vielmehr darauf aufmerksam, je weniger ich in dieser Schrift eine vollständige Vorstellung davon geben konnte. Was das Vorliegende betrift, so ist ihm Ceres die Jungfrau oder Ährenträgerin am Himmel. Die nördliche Krone ist ihm Proserpina. Diese geht unmittelbar nach der Ährenleserin (nach der Jungfrau) auf. Daher gibt ihr die Jungfrau das Daseyn, und ist ihre Mutter, d. h. sie führt sie am Horizont herauf u. s. w. Daraus erklärt er nun nach verschiedenen Correlationen mit einigen andern Sternbildern das Verhältnifs beider Göttinnen zum Jupiter, zum Bacchus, Triptolemus, Jasion, die Fabel vom Raube, vom Blumenlesen die Saat- und Erntefeste

u. s. w. (s. Origine de t. l. cultes Tom. VI, 2 p. 307 seqq. vergl. IV, p. 89, 116 seqq.). Daraus ergeben sich auch die Etymologien für die Griechischen und Römischen Namen der Proserpina: Persephone ist ihm chaldäisch und zusammengesetzt aus Pher die Krone, welches Wort noch in der Astronomie vorkomme, und Tsephon Norden, mithin die nördliche Krone (s. a. a. O. p. 305.). Aus demselben Pher und aus dem Arabischen Beiwort Phetta bildet er Phersephatta, d. i. die aufgelösete Krone (Ebend.). Bei der Ableitung des Römischen Proserpina hat Dupuis doch noch eine alte Auctorität für sich, ob er sie gleich freilich auf seine Weise wendet. Varro (de L. L. IV, 10.) leitete Proserpina daher, weil sie wie die Schlange (ut serpens) in einem weiten Raum bald auf die rechte, bald auf die linke Seite sich hinkehre. Dupuis (a. a. O. p. 306.) leitet aus der Correlation, in der die nördliche Krone mit dem Ophiuchus (mit dem Schlangenhalter) stehet, auch diesen Namen her. Er bildet ihn nach der Analogie von Procyon (Vorhund, ein Stern erster Gröſse, auch Ante-canis genannt, Cic. d. N. D. II, 44.). So ist ihm also auch die nördliche Krone vor der Schlange, und von pro und serpens soll sie Proserpina heiſsen. Auf das Sinnreiche in diesen Etymologien brauchen wir wohl niemand aufmerksam zu machen, wenn wir sie gleich nicht für gelungen halten können. — Bekanntlich erklärten die Alten schon den Namen Proserpina

weit ungezwungener von proserpere; (quod sata in lucem proserpant cognominatam esse Proserpinam. Arnob. adv. gent. III, p. 150 Herold), womit wir also wieder das hervorkeimende Getraide haben. Der Begriff ist richtig, die Ableitung mag auf sich beruhen, zumal da die andere Meinung, daſs Proserpina nur das veränderte Περσεφόνη sey, auch Vieles für sich hat.

Ich übergehe mehrere andere Herleitungen des Lateinischen und Griechischen Namens, woran die Grammatiker um so reicher sind, je dunkeler und vielumfassender die Begriffe dieses Wesens waren. Ganz werthlos sind wohl wenige dieser Etymologien, wie z. B. selbst die nicht, die sich bei den Griechischen Erklärern von Hesiodus (Theogon. vs. 911 seq.) findet: Περσεφόνη οἷον καὶ περισσῶς φονεύεσθαι ὑπὸ γῆν ἐκτεθέντας, wo also, wenn gleich die Ableitung selbst verfehlt ist, doch wieder die richtige Vorstellung von einer über die Todten unter der Erde waltenden Gottheit hervortritt. Dasselbe gilt auch von der andern Etymologie, die wir bei Hesychius (II, p. 1501 Alb.) lesen: Φερσεφόνεια — ἡ φέρουσα τὸ ἄφενος, worin wenigstens wieder der ganz richtige und bemerkenswerthe Begriff einer Reichthumgeberin durch Verleihen des Getraideseegens gegeben ist. Wir werden hier wieder an die Mutter-Erde die πλουτοδότειρα (s. oben III, pag. 10.) erinnert.

Bei einem andern Hauptnamen der Proserpina werden wir dieselben Beobachtungen zu machen Gelegenheit haben. Es ist der Name Περσέφασσα, Περσέφαττα, Φερσέφασσα, Φερσέφαττα, auch Φεῤῥέφασσα und Φερεφάττα. Diese letzte Form und Schreibung hat der Text des Möris, (wo jedoch die Leydener Handschrift Φερσεφάττα gibt. Der genannte Griechische Grammatiker nennt diesen Namen A t t i s c h, im Gegensatz des gewöhnlichern Περσεφόνη (s. ed. Pierson p. 396 mit dessen Anmerkung und Oudendorp zu Thomas Mag. m. v.). Daher ihr Tempel auf dem Markte zu Athen Φεῤῥεφάττιον hiefs. So hat der Text des Hesychius (T. II, p. 1501.) wo jedoch Salmasius und Is. Vossius Φερσεφάττιον schreiben. Diese Schreibung ist in den älteren Ausgaben des Demosthenes (adv. Conon. p. 680.) befolgt. Reiske hat jedoch dorten in seiner Ausgabe (T. II, p. 1259.) Φεῤῥεφάττιον gegeben (vergl. Ezech. S p a n h e i m ad Aristoph. Ran. vs. 683, ed. B e c k p. 169 mit dessen Zusätzen.). Als eine blofse andere Form kommt dieser Name bei Attischen Schriftstellern und dramatischen Dichtern nicht selten vor. Doch, wie Persephone, so wird auch Phersephatta von der Kore unterschieden, z. B. in dem Fragment des Komikers Epikrates (beim Aelian H. A. XII, 10.) und beim Artemidorus (Oneirocrit. II, 34. I, p. 201 Reiff.). In solchen Stellen mufs Κόρη, wie ja der Name auch eigentlich mit sich bringt, als L i b e r a genommen und so übersetzt werden (vergl. Spanheim und Beck l. l.). Schwieriger ist die Frage, wo-

her der Name Phersephassa, Pherephatta mit seinen Nebenformen entsprungen war, und was er *eigentlich* bedeuten wollte. Niemand wird sich wohl bey der Etymologie, die in Platon's Cratylus (pag. 72 seq. Heindorf) gegeben ist, aufhalten. Porphyrius (de Abstin. IV, p. 352 Rh.) beruft sich auf das Urtheil alter Theologen, die den Namen von φέῤβειν und φάττα, vom Nähren der Waldtaube, hergeleitet haben, oder falls man φέρειν läse vom Tragen oder Bringen der Waldtaube. Ich habe diesem Begriff oben groſse Aufmerksamkeit gewidmet, und ihn sehr richtig und uralt gefunden. Damit soll aber die *Etymologie* nicht gut geheiſsen werden Diese möchte vielmehr unhaltbar seyn, was schon daraus hervorgeht, daſs so manche, doch offenbar urkundliche Formen, wie Περσέφαττα, Φερσεφάεσσα, Φεῤῥεφάττιον und dergl. sie gar nicht begünstigen. Ez. Spanheim (l. l. p. 170 ed. Beck) glaubte in dem Namen Φερσέφαττα und Φερσεφάεσσα die *Fackelträgerin*, also im Grunde dasselbe, was Viele im Namen Δάειρα fanden, zu erkennen. So komme die Proserpina auch auf alten Monumenten vor. Ich weiſs nicht, wie der gelehrte Mann sich dieſs aus jenem *Worte* entwickelt hat, denn darüber erklärt er sich nicht. Aber nach Allem, was wir oben über den Begriff der Persephone erörtert haben, ist die *Ansicht* selbst gewiſs richtig; d. h. ein *Lichtbegriff* ist nach allen Fabelformen in dieser Gottheit gegeben.

Aber eben so durchgreifend, und so ursprünglich ist die Idee des *Todes* in den My-

then von ihr. Daher dürfen wir uns nicht wundern, daſs Sprachforscher und Mythologen, wie z. B. der gelehrte Damm (Lex. Homer. p. 2988 seq.) und der geistvolle Kanne ganz neuerlich in dem letzten Theile jenes Namens Περσέφασσα das Wort σφάζω, σφάττω würgen, schlachten fanden. Dabei muſs denn natürlich die ältere Form φάω, φάζω (Lennep. Etymol. p. 703.) zum Grunde gelegt werden. Es ist möglich, daſs die Griechen, die das Vieldeutige in solchen Götternamen liebten, gerade in der Form φάσσα φάττα die Zweideutigkeit gesucht haben, daſs man eben sowohl an Leuchten (φάω φαίω) als an Schlachten (φάω, φάζω) denken sollte. Das ist gewiſs: diese beiden Anschauungen waren die wesentlichsten im Begriff der Proserpina. Sie liegen beide ja auch dem Worte Πέρση ursprünglich zum Grunde, welches einen Hauptheil ihres gewöhnlichen Namens bildet; mag man auch meine Idee über den Oberasiatischen Ursprung dieses Namens annehmlich finden oder nicht.

Als Todtenkönigin erscheint diese Gottheit unter beiden Namen Persephone und Persephassa im Homerus und in den übrigen ältern Dichtern der Griechen schon, zum Theil mit ausgewählten Beinamen wie die reine (ἁγνή Odyss. XI, 385) die furchtbare (ἐπαινή Iliad. IX, 457 cf. Hemsterh. ad Lucian III, p. 348.) und ähnlichen Namen, wie wir denn auf Römischen Inschriften selbst den Namen Sancta (die heilige) ihr zugeeig-

net gefunden haben. Auch heiſst sie die ἄῤῥητος κόρη (Hesych.). Ähnlich hieſs die Hecate bei den Tarentinern ἄφρατος (Hesych. I, p. 649. Alb) wie denn die Begriffe beider Wesen, wie oft bemerkt, vielfältig in einanderflieſsen. Beide also, das wollte der eigentliche Name sagen, können und dürfen nicht ausgesprochen werden. In diesem Sinn einer dunkelen, furchtbaren Macht, die über das Todtenreich waltet, stellen auch die Tragiker die Persephone dar, worüber Vieles beizubringen hier nicht nöthig ist. Man lese nur Stellen, wie die des Euripides in der Helena (vs. 169 seq.) und des Sophocles in der Antigone, wo diese von ihrem Tode spricht (vs. 892 nach Solger):

„O Grab und Hochzeitkammer und gewölbetes
Wohndach, befreiungsloses, wo hinab ich nun
Den Meinen folgen, deren allergröſste Zahl
Schon Persephassa's Todtenreich danieder zog.“

So waren die gewöhnlichen Lebensansichten der Griechen. Natürlich nahmen sie diese auch mit in die Mysterien hinüber, und wenn auch der Unterricht in diesen Anstalten hierüber ganz andere Aufschlüsse gab, so übte doch die Natur, zumal eine so heitere lebenslustige, wie die Griechen war, fortdauernd ihre Rechte aus. Proserpina war und blieb die furchtbare Göttin. Sie ward es hier, im Geheimdienst, noch in einem anderen Sinn, in einem höheren, indem sich mit ihr und mit der Ceres die Idee des Unendlichen verband, welche auf alle Völker, wie viel-

mehr auf die Griechen, bei ihrer so lebendigen, regsamen Einbildung eine wunderbare Wirkung äussern muſste. Hiermit habe ich zugleich die letzte Frage über die gewöhnliche Benennung der beiden Inhaberinnen der Attischen Mysterien vorbereitet:

In näherer Beziehung auf die gemeinschaftliche Verehrung, welche Ceres und Proserpina genossen, besonders in Absicht der Attischen Mysterien, kommen sie unter Namen vor, die zum Theil auch beweisen, welchen groſsen Ruhm diese Anstalt in ganz Griechenland genoſs. Sie heiſsen bald αἱ ϑεαί schlechthin oder auch nur ϑεαί und ϑεοί, bald Ἐλευσίνιαι ϑεαί bald τὼ ϑεώ; letzteres besonders in der Schwurformel νὴ τὼ ϑεὼ (s. Fischer ad Aeschimis Dialogg. p. 165.). Daher ein in die Eleusinien Eingeweihter genannt wurde: μυούμενος ταῖν ϑεοῖν. Denn es ist nicht nöthig, daſs in solchen Stellen immer ϑεαῖν geschrieben werde, wie verschiedentlich geschehen, da ϑεός sowohl weiblich als männlich ist. Ja jenes ist sogar ein gewählterer Ausdruck (Schneider ad Aelian H. A. IX, 65; Bast epistol. crit. p. 104.). Daſs Ceres und Kore αἱ μεγάλαι ϑεαί genannt wurden, sagt Pausanias ausdrücklich (VIII, 31.) wie denn auch Ceres allein den Namen ἡ μεγάλη ϑεά in Inschriften führet. Gleichwohl gab es schon im Alterthum Einige, die im Sophokles, wo die Narcisse der Kranz der groſsen Göttinnen heiſst, (Oedip. Colon. 683 ibiq. Schol.) an die Furien dachten, da doch schon der Dualis

μεγάλαιν θεαῖν, hier diesen Gedanken verbieten mufste (vergl. Spannheim ad Callim. H. Cer. vs. 122.). Gerade in Betreff der Furien entsteht noch eine andere Frage, den Ausdruck σεμναὶ θεαί angehend.

Es fragt sich nämlich, ob Ceres und Proserpina so genannt worden sind? Diefs haben noch neuerlich einige Gelehrte behauptet. Dagegen erklärte sich Bast (epist. crit. p. 104 not.) und forderte wenigstens Beweise für diese Annahme. Er ist der Meinung, die Furien seyen in Athen mit diesem Namen bezeichnet worden. Dafür bringt er auch eine Stelle aus dem Pariser Scholiasten des Apollonius Rhod. (I, 1019) bei, worin wir lesen, dafs die Alten Gegenstände, wobei Leiden und Unglück sey, durch einen Euphemismus heilig und hehr genannt haben, und dafs daher auch die Eumeniden als σεμναὶ θεαί bezeichnet worden. Mehrere Stellen wollte damahls Bast nicht anführen. Ich will nur auf zwei beim Pausanias hinweisen. In der einen (I, 28, 6) wird bestimmt gesagt, dafs die Athener die Erinnyen θεὰς σεμνάς genannt haben; in der andern (I, 31, 2.) werden die σεμναὶ θεαί neben der Ceres und Proserpina genannt, so dafs sie deutlich unterschieden werden.

Und dennoch möchte ich nicht zweifeln, dafs auch die Athener namentlich diese beiden Göttinnen σεμναὶ θεαί genannt haben. Einmal weil sie reell und ihrem Wesen nach zuwei-

len an die Erinnyen angränzen. Eine Ceres-Erinnys haben wir in Arcadien gefunden, und wie nahe kommt nicht Proserpina der furchtbaren, rächenden Hecate oft. So wie also die Erinnyen einerseits in so weit auch σεμναί heißen mochten, als dieses Wort hehr, ehrwürdig bezeichnet, so hatten Ceres und Proserpina andererseits wohl dasselbe Epitheton σεμναί, in so weit es ernsthaft heißst, und das Strenge geheimnißsvoller Gottheiten bezeichnet, das gewöhnlich den Furien beigelegt ward. Doch vielleicht möchte diese Bemerkung über die Begriffsverwandschaft bei allen diesen Wesen nicht jeden überzeugen; für diesen wird Folgendes mehr Gewicht haben. Zuvörderst dort heißst Proserpina beim Orphiker (Hymn. XXIX, 10) bestimmt σεμνή und die Eleusinische Ceres bei Demselben (H. XL, 2.) (42). Die Ceres nennt auch der Homeridische Hymnus gleich im ersten Vers σεμνὴ θεά, und derselbe Ausdruck wird mehrmals wiederhohlt, z. B. vs. 491. Auch werden in demselben Hymnus die Mysterien von Eleusis σεμνά genannt (vs. 483.). Mit demselben Beiworte bezeichnet Sophocles dieselben Mysterien in einer Stelle (Oedip. Colon. vs. 1049.), worüber Döderlein in den Actt. Philologg. Monacc. p. 55 und im Index in πότνιαι noch zu sehen ist. Ich gebe sie wegen

(42) Sehr viele Epitheta beider Göttinnen, die ich der Kürze wegen übergehen mußste, findet der Leser in diesen Hymnen beisammen;

einiger charakteristischen Züge hierbei ganz nach Solger:

„Am Fackelgestad' auch
Allwo der Ehrwürdigen Paar
Hochwerthe (σεμνά) Weih'n
Den Menschen pflegt' und güldnes Schloſs
Aufgesetzt auch ward den Zungen
Treuer Eumolpidenzunft."

Diese und ähnliche Stellen lassen schon vermuthen, daſs der Ausdruck σεμνός so zu sagen ein kirchlicher Gebrauch war, wenn diese Mysterien bezeichnet wurden. Diese Vermuthung wird zur Gewiſsheit, wenn wir weiter hören, daſs der Tempel der Eleusinischen Ceres eigentlich τὸ σεμνὸν ἀνάκτορον ταῖν θεοῖν genannt ward. Die Beweise dafür kann man beim Hemsterhuis (ad Lucian. p. 136 vergl. Valckenaer ad Herodot. IX, 65.) nachlesen. Sollten wir nun wohl noch zweifeln, daſs die Attiker, ja die Griechen überhaupt ihre groſsen Göttinnen von Eleusis, auch selbst, wenn sie sie recht würdig bezeichnen wollten, σεμναὶ θεαί genannt haben? Ich dächte nicht. Auch lesen wir bestimmt beim Scholiasten des Aristophanes (Thesmoph. vs. 231 cf. Mitscherlich ad Hom. H. in Cer. vs. 8.) daſs der Komiker Philemon die Ceres und Proserpina vorzugsweise σεμναὶ θεαί genannt hatte. Daſs dieſs im Geist alter Sprache war, dafür bürgt uns der Homeridische Hymnus auf Ceres, der die Göttin, die sich bald in ihrer furchtbaren Herrlichkeit offenbaren sollte, gleich mit diesem Beiwort einführt, und dasselbe auch nachher wiederholet.

§. 42.
Eleusis mit seinen Tempeln, Priestern und Traditionen.

Billig bekümmern wir uns nun um den Wohnort dieser zwei Göttinnen und um das ihnen dienende Personale. Von Eleusis muſs also kürzlich die Rede seyn, von dem dortigen Tempel, von den Eumolpiden und andern Priestergeschlechtern dieses Dienstes (43). Dieses wird uns von selbst zu eigen Betrachtungen über die religiöse Bedeutung dieser Priesterschaften und anderer, die ihnen verwandt sind, hinführen.

Geht man mit Strabo (IX, p. 343, 353 Tzsch.) und Scylax (p. 47 in Jac. Gronovii Geogr. antiqq.) von Megaris aus nach Athen, so kommt man längs der Küste zuerst nach Eleusis. Diese Stadt (Ἐλευσίς und Ἐλευσίν, wie auch bei den Römern häufiger Eleusin, genannt) lag nur zweihundert Stadien nordwestlich von Athen entfernt, und eben so

(43) Quellen und Hülfsmittel s. oben I, S. 188, 264 und IV, S. 7 ff. und nun, das Vorliegende betreffend, noch besonders: die Schriftsteller bei Meursius Lectt. Att. VI, 21 de Regn. Athen. II, 13. Marsham Canon. Chron. p. 261. Harpocration ibiq. Valesius p. 261 und Gronovii not. pag. 44 seqq. Apollodor III, 15, 4. Fabricii Biblioth. gr. Vol. I, pag. 35 ed. Harles u. a., wozu neuerlich hinzugekommen Photii Lexicon pag. 32. Philochori et Androtionis Fragg. p. 27, 116.

weit südöstlich von Megara. Ehemals machten zwei Bäche, ῥειτοί genannt, die Gränze zwischen dem Gebiet der Eleusinier und Athener (Pausan. I, 38 init.). Alsdenn kam man durch das Thriasische Feld (τὸ Θριάσιον πεδίον), welches um so mehr zu bemerken ist, weil d'Anville die Lage der Burg Thria zur Linken gesetzt hat, wenn man von Eleusis nach Athen reiset. Dafs diese Ebene unmittelbar auf dem Wege selbst lag, beweiset eine von Larcher (Table geogr. p. 569.) angeführte Stelle des (44) Galenus (de dignot. atq. med. affect T. I, p. 454.), woraus wir sehen, dafs man von Megara erst nach Eleusis, dann in die Thriasische Ebene kam. (45) Daher hiefs auch das Athenische Thor, das nach Eleusis führte, ehemals das Thriasische, (nachher das Doppelthor δίπυλος und jener Theil von Athen δίπυλον). Auch wird Eleusis und die Thriasische Ebene von den Alten sehr oft zusammen genannt (s. Thucyd. II, 19 ibiq. Interprett.). Eleusis gehört zu dem Stamm

(44) Weil Larcher die Stelle nicht selbst beibringt, so will ich die Worte, worauf es hauptsächlich ankommt, hier beifügen. Galenus reiset mit seinem Freunde von Corinth nach Athen. Da heifst es dann: διελθόντων ἡμῶν Ἐλευσῖνα, καὶ κατὰ τὸ Θριάσιον ὄντων κ. τ. λ.

(45) Zwischen Attika und Megaris lag auch die den beiden Göttinnen geweihte Flur (ὀργάς) s. Helladii Chrestom. (pag. 19 ed Meurs.). Ruhnken. ad Tim. (p. 195 coll. 180.).

(φυλὴ) Hippothoontis (Steph. Byz. in Ἐλευς.). Es hatte auch der Heros Hippothoon sein Denkmahl (Henoum) in diesem Gebiet, was überhaupt an Merkwürdigkeiten aus der Vorzeit reich war. Hier sah man auch das Grabmahl des Eumolpus, und am Cephissus, der hier einen stärkeren Strohm bildete, war der Ort Erineus, wo Pluto mit der Proserpina entschwunden seyn sollte. Hier mufste auch Theseus den Prokrustes überwunden haben. Hier war ein Tempelhaus, dem Triptolemus, der Diana-Propylaea und dem Vater Poseidon gewidmet. Hier der Brunnen Kallichorus, von den festlichen Tänzen der Frauen benannt; hier das Rharische Feld, wo das erste Getraide ausgesäet worden, daher auch die Opferkuchen aus der hier gewachsenen Gerste bereitet wurden. Dort zeigte man des Triptolemus Tenne und Altar, und vor allem den Tempel der hehren Göttinnen (Pausan. I, 38.). Nach der Sage hatten im Eleusinischen Gebiet zuerst Autochthonen gewohnt; d. h. wohl, wie so oft, man wufste weiter nichts von ihrer Herkunft; darauf die Thracier, die mit ihrem König Eumolpus von den Eleusiniern im Krieg gegen den Erechtheus von Athen zu Hülfe gerufen worden waren, und nachher mit den Athenern Friede schlossen und in die Hippothoontische Bürgerabtheilung aufgenommen wurden (s. das Fragment des Geschichtschreibers Acesodorus ap. Schol. Sophocl. Oedip. Colon. 1047.).

Der grofse Einweihungstempel der Ceres und Proserpina war aber bei weitem das

Wichtigste, das Eleusis hatte. Wir unterscheiden ihn zuvörderst von dem Eleusinium (το Ἐλευσίνιον) zu Athen (Thucyd. II, 17.). Jener wird bald τὸ ἐν Ἐλευσῖνι ἱερόν, bald τελεστήριον, bald auch Ἐλευσίς selbst genannt; oder endlich mit dem feierlichen Namen, wie zuvor bemerkt, τὸ σεμνὸν ἀνάκτορον ταῖν θεοῖν. Dieses Wort ἀνάκτορον bezeichnete an sich einen jeden Tempel (Perizon. ad Aelian. V. H. XIII, 2. Spanh. ad Juliani Caes. cap. 6.). Besonders aber hieſs der Tempel der Ceres und Proserpina zu Eleusis so (46). Er hatte

(46) Auch der Tempel der Dioskuren wird von Harpocration ἀνάκτορον genannt. Häufiger heiſst er jedoch τὸ ἀνάκειον, wie die Dioskuren selber vorzugsweise ἄνακες heiſsen. Statt ἀνάκτορον kommt auch die Form ἀνακτόριον vor (Hesych. I, p. 327 Suid. in v. ibiq. Interprett.) So haben auch einige Codd. des Herodotus (IX, 65.). Der Scholiast des Lucianus (Lapith. IX, p. 66 Bip.) hat noch eine dritte Form: ἀνακτόρειον, welche ich in keinem Lexicon bemerkt finde. — Über diese Tempelwörter (man nannte sie τεμενικά, welches Wort bei Schneider ebenfalls fehlt) war unter den Grammatikern viel Streitens; ja sogar eigene Tractate hatten ein gewisser Eugenius und Horapollo darüber geschrieben (s. Suidas in Ἀπολλώνιον und Ἀθήναιον.). So stritten sie, um ein Beispiel zu dem dritten Buch oben nachzutragen, ob man Διονυσεῖον oder Διονύσιον schreiben solle. Letzteres ward jedoch vorgezogen (s. Herodiani Fragm. August. ap. Hermann. de emend. Gr. Gramm. p. 308.). Von diesem Zwiespalt finden sich hie und da in den Alten noch Spuren,

seine eigne Historie, die bis in die mythische Vorzeit zurück geht. Schon unter Pandion dem 2ten sollte er gebaut seyn. Diesen alten Tempel, woran wir auch beim Homerischen Hymnus denken müssen, sollten vor dem Heraklidenzug die Dorer zerstöhrt haben (Aristid. Oratt. Tom. I, p. 451.). Bestimmter wissen wir aus Herodotus (IX, 65) daſs die Perser einen ältern Tempel zu Eleusis zerstöhrt haben. Das alte Heiligthum war nach dem Homerischen Hymnus bei der Stadt auf einem Hügel über der Quelle Callichorus erbaut, (vs. 270 ibiq. Ruhnken.). Den neuen, den jetzt des Perikles Zeitgenosse, Iktinos erbaute, war auch auf der östlichen Seite des Hügels über dem Städtchen Eleusis. Man hatte zu dem Ende den Felsen applanirt. Leider hat uns Pausanias, der ihn noch sah, aus Religiosität keine Beschreibung davon gegeben (s. I, 38.). Die übrigen Angaben sind aber zu kurz, um alle Fragen daraus zu beantworten, ohngeachtet wir eine eigne Abhandlung darüber haben, welcher Schneider zu Vitruvius (VII, pag. 15.) seinen Beifall gibt. Es sind hiebei verschiedene Ausdrücke zu unterscheiden. So redet z. B. Strabo von dem ἱερὸν τῆς Δήμητρος, und darauf nennt er den μυστικὸς σηκός, den Iktinos erbaut habe (IX, pag. 355 Tsch.). So will es auch scheinen, als sey das τελεστήριον des Plu-

z. B. in Platon's Gorgias (p. 85 Heind.) wo die neueren Herausgeber nach mehrern Codd. und Edd. richtig Διονυσίῳ vorgezogen haben.

tarchus (Pericl. cap. 13.) davon verschieden gewesen (s. Schneider ad Vitruvium l. l. p. 9.). Auch war gerade in Bezug auf Ceres noch von unterirdischen Capellen oder einem inneren Heiligthum die Rede, das man μέγαρον nannte (s. oben III, p. 57 f.). Der Raum, worin das Götterbild gestellt ward, σηκός von Strabo genannt (l. l vergl. Pollux Onomast. I, 6. p. 5 Hemsterh.), muſs sehr groſs gewesen seyn, denn dieser Geschichtschreiber sagt ausdrücklich, eine groſse Volksmenge, wie sie sich im Theater zu versammeln pflege, habe hier Platz gefunden. Damit stimmt auch Vitruvius (Praefat. lib. VII, 16.) überein, der uns sagt, daſs die Capelle (cella) von ausserordentlicher Gröſse (immani magnitudine) und nach dorischer Art von Ictinus gebaut gewesen. Sie hatte keine äussere Saulen, und war zu festlichem Gebrauch auf einen groſsen Raum berechnet. Nachher machte sie der Baumeister Philo unter Demetrius Phalereus zu einem Prostylos, d. h. er brachte vorne am Eingang eine Vestibule mit einer Colonnade an, wodurch der Zweck noch befördert und die Schönheit des Gebäudes erhöht ward. (So Vitruvius in dieser zum Theil dunkelen Stelle, worüber Schneider p. 15 seq. zu vergleichen ist.). Wir sehen hieraus, daſs dieser Tempel verschiedene Veränderungen erfahren hatte. Neuere Reisebeschreiber haben seine Länge zu 363 Pariser Fuſs berechnet und seine Breite zu 307. Er war von Pentelischem Marmor, und seine Façade war gegen Morgen gewendet (s.

Wheler, Chandler und die handschriftlichen Notizen von Wood bei Barthelemy Voy. du jeune Anachars. T. V, 511. ed. de Paris.). Jetzt stellt der schöne Bau nichts mehr dar, als einen unordentlichen Haufen von Säulen, Friesen und andern Trümmern; so wie Eleusis, die uralte Wohnstätte der Ceres, die Wiege der Europäischen Cultur nur noch ein geringes Dorf ist. Es liegt auf einem Hügel unter Trümmern. Treuer ist noch der alte Namen erhalten. Denn, wenn es vielleicht auch nicht Eleusinia hieſs (wie Meletius Geogr. antiq. et nova p. 348 angibt), so läſst doch auch der andere Name, den neuere Reisebeschreiber nennen Lefsina, Lepsina (s. Fauvel bei Chateaubriand Reise nach Jerus. I, pag. 95.) das ehemalige Eleusis nicht verkennen.

Auch dieser Name hatte seine mythische Traditionen, wie alles, was in dieses Gebiet gehöret. Bald sollte es die Stadt des Kommens, der Ankunft des Ceres, (ἔλευσις) seyn, bald nannte die Sage einen Heros Eleusis als den Namengeber, der dann wieder seine verschiedene Genealogien hatte (Pausanias I, 38.). Es konnte ja am Ende selbst auch von der Kommenden seinen Namen genommen haben. Noch widersprechender waren die Sagen von der Herkunft des Triptolemus. Im Homerischen Hymnus auf die Ceres ist er nicht Sohn des Celeus, wie er gemeinhin hieſs, sondern einer der Könige von Eleusis, die neben Celeus herrschten. Andere

nannten seinen Vater Rhar oder Rharos (Chörilus ap. Pausan. I, 14. vergl. jetzt Photii Lexic. p. 357 Herm.), welchen wieder Andere zu seinem Eltervater machten, und was dergl. Abweichungen mehr sind (s. Heyne ad Apollodor. pag. 27. Ruhnken. ad Hom. h. Cer. vs. 96, 153, 450.). Bemerkenswerth ist die Tradition bei Pherecydes (Fragg. p. 96 Sturz.) die auch in Versen des Musaeos überliefert war, Triptolemus sey ein Sohn des Oceanus und der Erde. Ähnlich sollte auch der Heros Eleusis von Oceanus abstammen (Pausan. I, 38.). Eben so verschieden waren die bildlichen Vorstellungen, die nachherige Künstler befolgten, um den Empfänger und Anbauer des Getraides, den heiligen Triptolemus zu verherrlichen (47). Die Dankbarkeit der Griechen gegen ihn gieng bis zur göttlichen Verehrung. Einen Altar haben wir schon nach ihm genannt gesehen. Andere Stellen der Alten (Mitscherlich ad Hom. h. Cer. 264.) lassen uns aber nicht zweifeln, dafs er wirklich als Gott verehrt worden.

(47) Worüber bereits oben Einiges bemerkt wurde. Hier will ich noch die dahin gehörigen Stoschischen Gemmen anführen nr. 240 — 243. Die letztere ist besonders auszuzeichnen. Sie zeigt uns den Triptolemus, der einen mit zwei Ochsen bespannten Pflug führet, und aus den Händen der Ceres die Ähren empfängt. Von einer Schlange ist nichts zu sehen, so wenig als von einer Wolke, s. Schlichtegroll Auswahl Stosch. Gemm. I, S. 154 ff. und dessen Bemerkungen daselbst.

Allenthalben wo er hingekommen war, hatte er neben dem Saamenkorn bessere Sitte und Gesetze gepflanzt. Von den heiligen Satzungen des Triptolemus haben wir oben zu reden Gelegenheit gehabt. Unter diesen Umständen werden wir uns nicht wundern, ihn von Kirchenlehrern selbst mit Aposteln verglichen zu sehen. Es hat der gelehrte Hemsterhuis (ad Lucian. T. I, p. 198 Bip.) eine Vergleichung der Art aus dem Isidorus Pelusiota (III, Ep. 176.) angeführt, wonach der Apostel Paulus ein zweiter Triptolemus ist. „Paulus aber, heifst es dorten, durchzog dem Ackermann auf dem Flügelwagen gleich, die ganze Erde, und streuete unter die Unwissenden die göttliche Botschaft aus." Die Griechischen Mythen schmückten seine Geschichte nach dem Vorbild der Dionysiaden aus. Wie Bacchus, nach der Einbildung des Volkes, seinen Weinstock und das gesittetere Leben bis nach Indien und in den fernsten Osten gebracht hatte, so sollte auch Triptolemus die Westwelt mit seinen Gaben und Lehren beglückt haben. Machten ihn Einige doch sogar zu einem Gefährten des Osiris (Diodor. I, 28.). Hätten wir den Triptolemos des Sophokles noch, so würden wir diese Fabeln genauer kennen. In dem von Dionysius (Halic. Antiqq. Rom. I, p. 33 ed. Reiske) aufbehaltenen und erläuterten Fragment dieser Tragödie, sehen wir noch, wie Ceres ihren Zögling anweiset, Ost- und Westitalien vom Japygischen Vorgebirge an, Sicilien Oenotrien, Tyrrhenien und Ligurien zu be-

suchen, welche Stelle der Geschichtschreiber zu seinen ethnographischen Forschungen benutzt. Auf diesen Wanderungen trafen ihn auch Gefahren, und wie Lycurgus beim Homerus und Äschylus dem Bacchus den Tod bereiten wollte, so war hier ein blutdürstiger König von Scythien, Lyncus, der Verfolger des Triptolemus (Ovid. Metam. V, 650 seqq. Hygin. fab. 259.). Andere nannten dafür einen König der Geten Carnabon, der nachher zur Strafe dafür als Ophiuchus am Himmel stand (s. Hygin. poët. astronom. XIV, pag. 450 Stav.).

Vom Triptolemus sollte nach einer Sage auch der Eumolpus abstammen, der zuerst die Weihen zu Eleusis eingerichtet habe. Das sollte nicht der Thracier Eumolpus gewesen seyn (Ister ap. Scholiast. Sophocl. Oedip. Colon. vs. 1046 [1108]). Dieſs gehört zu den so streitigen Fragen über den Ursprung der Attischen Cultur, wobei die nationelle Eitelkeit bald eine starke Parthei von solchen bildete, die dem Auslande durchaus nichts zu verdanken haben wollte, weder den Ägyptern noch den Thraciern, und diesen am allerwenigsten, die ja späterhin für durchaus roh und unwissend galten. Ich habe darüber bereits im ersten Theile (S. 264) das Nöthige kürzlich bemerkt. Bei den sonstigen historischen Spuren von einer frühen Cultur der Pontischen Länder und der gegenüberliegenden Küsten und Inseln, wie Samothrace und Thracien, werden wir uns

dadurch wohl nicht irre machen lassen. Auch werden wir dabei vergessen, was aus Böotischen Traditionen von der Verbreitung dieser Religionslehren nach dem südlichern Griechenland bekannt ist. Darüber brauchen wir also hier nichts weiter beizubringen. Eben so unnütz wäre es in das Detail der verschiedenen Sagen vom Ursprung des Eumolpidengeschlechts und der Stiftung der Eleusinischen Religionsanstalten einzugehen. Gemeinhin ward Eumolpus der Thracier der erste Stifter der Eleusinischen Mysterien genannt, während andere einem späteren nach dem Thracier diese Ehre beilegten, und auch darin konnte man über die Person nicht einig werden. Darüber kann man in den oben (IV, not. 43.) nachgewiesenen Quellen Alles beisammen finden.

In der Stiftungsgeschichte war ein Krieg berühmt, den die Athener mit den Eleusiniern geführt hatten, und in Folge dessen Priesterschaft und Königthum erst gehörig bestimmt worden seyn sollte. Das war noch das alte Attika vor Theseus, wovon uns Thucydides in einer Hauptstelle (II, 15) das deutlichste Bild gibt: Damals wohnten alle Attische Freiburger noch im Lande umher zum Theil in kleinen Städten, wie Eleusis und Athen selber waren. Jegliche hatte ihr Prytaneum und ihre Archonten. Zu des Königs Spruch nahm man selten und nur im Nothfall seine Zuflucht. Da konnte es denn auch an Strittigkeiten und Fehden zwischen den kleinen Gemeinden nicht

fehlen. Eine Fehde dieser Art war berühmt geworden und höchst folgereich. Darum erwähnt ihrer Thucydides (a. a. O.) selber auch. Es war der Krieg des Eumolpus und der Eleusinier gegen den Erechtheus. Davon waren alle alte Geschichtbücher und alle Reden voll. Wer des Heiligthums zu Eleusis gedachte, mufste auch des Kriegs gedenken (s. Plato Menex. cap. 9. ibiq. laudd. und die obigen Quellen). Die Sage brachte ihn auch mit der Thracischen Abkunft der Eumolpiden in Verbindung, welches folgende Übersicht deutlicher machen wird:

Erechtheus König zu Athen

Orithyia vermählt mit Boreas in Thracien

Chione — Poseidon

Eumolpus der Thracier

dessen Söhne,
Immarados und Keryx

von ihm das Geschlecht der Keryken.

Hienach war also dieser Eumolpus zwar ein Thracier, aber doch von mütterlicher Seite aus dem Geschlechte der alten Cecropiden von Athen. Vom historischen Standpunkt können wir diesen Mythus, der auch seine physische Seite hat, als einen Vereinigungsversuch betrachten, wodurch der Streit über den Ur-

sprung des Stifters der Eleusinien einigermaſsen ausgeglichen werden sollte. Historisches liegt aber gewiſs zum Grunde, sonst würde Thucydides dieses Krieges nicht gedenken.

Doch es war nur der alte Streit wieder, jener Streit, so erzählte der Mythus, den Minerva mit dem Neptunus zu bestehen gehabt hatte. Eben weil Poseidon, sein Vater, früher im Besitz von Athen gewesen, darum machte jetzt der Thracische König Eumolpos Anspruch auf Stadt und Königthum. Es hatten ihn die Eleusinier zuerst zu Hülfe gerufen, nun aber tritt er in eignem Namen auch, als Poseidons Sohn, furchtbar dem Erechtheus gegenüber. Des Vaters Rechte wolle er geltend machen, des Gottes Poseidon früheren Besitz (s. Isocrates Panathen. 470.). Endlich, nachdem lange gekriegt worden, und Erechtheus selber gefallen, der zuvor seine Töchter um des Krieges willen eingebüſst hatte, als auch Immarados, des Eumolpus Sohn im Kampf geblieben, — da vertrugen sich Eumolpus und die Eleusinier mit denen von Athen unter folgenden Bedingungen: „daſs Eumolpus und sein Geschlecht das Richteramt behalten sollte über Religionsverbrechen und dabei das hohe Priesterthum; die Nachkommen des Erechtheus aber sollten Könige bleiben.“ Neben den Eumolpiden versehen auch des Celeus Töchter, diesem Frieden gemäſs, die Heiligthümer der beiden Göttinnen (Scholiast. mscr. Aristid. ad Panathen. pag. 118. Pausan. I, 38, 3. Eumolpus ap.

Suidam in Εὔμολπος (48). Dieser Krieg war der Inhalt der Euripideïschen Tragödie Erechtheus gewesen. Dazu war er auch ganz geeignet; denn nicht blos ein König und ein Königssohn blieben, sondern die Töchter des Erechtheus starben unter dem würgenden Messer. Das konnte die Wahl zum Trauerspiel bestimmen. Es hatte in der gemeinen Noth sich Erechtheus an das Orakel zu Delphi gewendet, und der Gott antwortete, er würde glücklich vollenden, wenn er eine seiner Töchter zum Opfer brächte. Da entschloſs der Vater sich dem gemeinen Wohl das eigne Kind darzubringen, und schlachtete, nach vorheriger Berathung mit seiner Gattin Praxithea seine älteste Tochter der Persephone (49). Wegen dieses heroïschen

(48) Isocrates, Pausanias und Suidas werden durch die angeführte Stelle des Scholiast. mscr. Aristid. l. l. gut erläutert. Die oben aus ihm übersetzten Hauptworte setze ich im Original hieher: — ἔδοξε καταλῦσαι τὴν ἔχθραν καὶ τὸ μὲν γένος τὸ ἀπ᾽ ἐκείνου (Εὐμόλπου) καταστῆσαι δικάζειν τὰ περὶ ἀσεβείας καὶ ἀρχιερατεύειν, τὸ δὲ τοῦ Ἐρεχθέως βασιλεύειν. Καὶ Δημοσθένης κ. τ. λ. Daſs aber auch Celeus Töchter Priesterinnen der Ceres und Proserpina waren, sagt nicht nur Pausanias (l. l.), sondern in Bezug auf Ceres insbesondere auch Eumolpus selbst (ap. Suidam. l. l.). Der Mythus, wie ihn der genannte Scholiast erzählt, erwähnt der Eleusinien in diesem Kriege nicht.

(49) Demaratus in Tragodum. ap. Stob. Serm. 157. Es ist zu verwundern, daſs der gelehr-

Entschlusses lebte er aber auch in den Gesängen der Dichter und in den Festreden fort, bis in die späteste Griechenzeit, wie uns die Stelle des Aristides (Panath. p. 118 Jebb.) überzeugen kann. Die Schwestern des geopferten Mädchens wollten sie nicht überleben, und opferten sich selbst. Dafür genossen sie auch fortdauernde Huldigungen ihres Volkes. Es wurden ihnen Trankopfer ohne Wein dargebracht (Apollodor. III, 15, 4. Philochorus ap Schol. Sophocl. Oed. Col. 99 s. Fragg. p. 26 seq.).

Also Menschenopfer wollte diese Pherephatta. Da erschien sie als Würgerin, als furchtbare Würgerin in That und Namen, und das in dem Hause der Erechthi-

te Valesius, der (ad Harpocrat. p. 262.) aus dieser Erzählung einige andere Fehler tilgte, nicht auch Περσεφόνῃ verbesserte. So hat schon der Rand der zweiten Ausgabe des Stobaeus, welches durch Clemens (Protrept. p. 37 Pott.) ausser Zweifel gesetzt wird und auch von de Rhoer (ad Porphyr. de abst. p. 203.) hergestellt worden. Apollodor erzählt die Geschichte summarisch und nennt, statt der ältesten Tochter, die jüngste (III, 15, 4.). Aber noch gröſser ist die Abweichung, daſs nach ihm Erechtheus siegt und Eumolpus im Treffen bleibt. Auch hier waren wieder die Sagen sehr verschieden. Unter den Rednern gehört hierher besonders Lycurgus (adversus Leocrat. §. 217 seq. pag. 175 ed. Hauptm.) dessen Worte durch unsern Scholiasten auch ein gröſseres Licht erhalten.

den, das doch von Alters her milden Götterdienst geliebt haben sollte. Gleichwohl forderte diese Persephone vom Pontus her zuweilen, in alten Zeiten, Menschenleben zum Opfer. Waren doch auch den Ägyptern bis auf Amasis herab diese Opfer nicht unbekannt gewesen. Und noch fernerfort blieben diese Gebräuche; denn in Theseus Mythen liegt doch wohl auch das Factum, daſs die Athener stierköpfigen Götterbildern Kinder opfern muſsten, und daſs Theseus diesen Dienst aufhob. Auch in diesem Sinn war er ein Nachfolger des Hercules, der einst auch die Menschen dem Opfermesser entzogen hatte (s. oben II, S. 269, 429.). Schrecklich erwiesen sich hier die Göttinnen des Ackerbau's in dem Hause der Erechthiden. Das waren furchtbare Gottheiten der Kabiräer von Thracien und Samothracien her, die allenthalben, wo sie hinkommen, zuerst durch Schrecken Eingang gewinnen, wie wir oben in den alten Sagen mehrerer Länder vernommen haben. Hier war Ceres-Proserpina eine zornige Isis-Tithrambo, eine böse Kali, der man freilich Kühe opfert, der aber auch unter kriegerischer Musik Menschen als Opfer fallen (s. oben II, pag. 123 f.). An die blutdürstige Artemis auf Tauris werden wir wieder erinnert, deren harter Gottesdienst auch den Tragödien einen reichen Stoff geliefert hat. Sie ist auch, wie die Proserpina, ταυροβόλος Stierwürgerin. Nach Allem, was wir von Stieropfern in den Cerealischen Religionen wissen und vom

Stier als Bild der Zeugung und des materiellen Lebens überhaupt (s. oben IV, §. 39.) möchte sich vermuthen lassen, dafs hie und da in altem Dienst der Mensch selbst der Proserpina und Ceres als Opfer fiel, an deren Stelle dann die sanftere Sitte den Sier oder die Kuh gesetzt hatte, oder auch Schaafvieh. Nach dieser Ansicht würde der erste Ursprung jener Taurobolien und Kriobolien in die frühere Vorzeit zurückgehen, und was später von Phrygien her dieser Art verbreitet ward, wäre nur eine neue Form. In diesem neuen Dienst liefs man über einer Grube Stiere oder Widder schlachten. Der darunter stehende und damit besprützte Mensch ward dadurch, glaubte man, aller Schuld erledigt (s oben II, p. 53 f.). Vielleicht war nur diese Cärimonie spätere Sitte, der Begriff aber selber ursprünglich und wesentlich. Wie dem auch sey, in jener Opferung der Tochter des Erechtheus erkennen wir ein Sühnopfer. Die grofse Noth leitete auf den Gedanken einer grofsen Schuld. Diese mufste abgebüfst werden durch kein geringeres Blut als das der königlichen Tochter selber. Nun erst ward Ruh und Frieden. Nun ward Königsrecht und Priesterthum im Geheimdienst der hohen Göttinnen bestimmt, und das Mysterium neu angeordnet. So bestätigt dieser Eumolpidenkrieg einen allgemeinen Satz des gelehrten Clemens von Alexandria. Nach ihm haben alle Mysterien bei Griechen und Barbaren mit Reinigungen angefangen (Strom. V, pag. 689.). Dafür

liefsen sich viele Bestätigungen finden. Wir wollen nur einige aus dieser Religion von Attika anführen. Griechische Geschichtschreiber beschreiben uns jenen Eumolpus und seine Abkömmlinge als Leute, die in der geheimen Wissenschaft der Sühnungen erfahren gewesen; und die ihnen beigelegten Poëme sind, den Inschriften nach, dieses Inhalts gewesen (cf. Fabric. B. Gr. I, pag. 119, 599.). Namentlich jener Musaeos, des Eumolpos und der Selene Sohn, sollte Heilmittel für Leib und Seele gefunden und Reinigungs- und Sühngedichte (καθαρμοὺς κ. τ. λ.) verfafst haben (Aristoph. Ran. et Philochorus ap. Scholiast. ad h. l. vs. 1060, nach Andern 1034. cf. Philochori Fragg. p. 102 und die Ausleger zur Stelle des Aristophanes pag. 259 seq. ed. Beck.). Auch nach dem Sprachgebrauch flossen Mysterien, Reinigungs- und Sühnopfer in dem Mittelbegriff geheimnifsvoller Opfer zusammen, wie das Wort τελεταί zeigt, das für beide Arten gebraucht ward (Ruhnken. ad Tim. p. 251 ed. alter.). In diesem Sinn wird auch Epimenides von Kreta in der Geschichte Athens genannt. Seine berühmte Reinigung dieser Stadt, 596 Jahre vor Chr. Geb., zwei Jahre vor Solon's Gesetzgebung, mufs auch auf die Attischen Mysterien von einem grofsen Einflufs gewesen seyn. Er erneuerte und reformirte gewifs die an das Cerealische Gesetz angeknüpften alten Satzungen eines Triptolemus oder Buzyges. So begreifen wir, warum Aristoteles diesen entsühnenden Kreter selbst Buzyges genannt hatte (s. oben II, p. 403.).

Also auch in jenem Eumolpidenkriege brachte Ceres das Schwert. Hier wards zum Opfermesser; denn um dieses Krieges willen mufste das Sühnopfer geschehen. Man könnte auch hier wieder sagen, dafs das Messer dem Wasser angehörte, und also leicht die oben durchgeführte Ideenreihe wieder anknüpfen. Doch wollen wir hier einige bestimmtere Züge verfolgen und zu erfragen suchen, was dieser Krieg historisch, was er physisch bedeuten kann? Es ist eine zürnende Ceres, die in diesem Krieg ihre furchtbare Gewalt übt, aber nicht jene Ceres-Erinnys von Arkadien ist es, die gegen den Poseidon zürnt. Diese Ceres ist mit Poseidon versöhnt. Sie ist mit ihm im Bunde. Denn diesen Eumolpos nannte die gemeinste Sage ja den Sohn des Poseidon und der Chione (s. die angeführten Stellen oben.). Mithin war der Gott des Meeres sein Vater, aber von der Mutterseite war er mit den Erechthiden (mit den alten Erdmännern von Athen) verwandt. Bei den Eleusiniern ist Erde und Wasser in Freundschaft. Es hat auch Poseidon unter dem Namen Vater zu Eleusis mit dem Ackermann Triptolemus ein gemeinsames Haus (Pausan. I, 38.). Daher heifst auch Triptolemus in einer Genealogie ein Sohn des Ocean und der Erde (s. vorher). Selbst der Heros Eleusis soll ein Enkel des Oceanus oder ein Sohn des Ogygos seyn (Pausan. ibid.). Auch waren die Salzwasserbäche aus dem Meere, die zwischen dem Gebiet von Eleusis und Athen flossen, der Ceres und Pro-

serpina heilig (Ibid.). Zu Athen aber flofs der von Poseidons Schlag hervorgebrachte Salzwasserbrunnen auf der Burg in Erechtheus Tempel, worin selber ein Neptunus-Erechtheus verehrt ward (s. Apollodor. III, 14, 1 u. 15. 1 ibiq. laudd. cf. Cic. d. N. D. III, 19 ibiq. Davis.). Als nun ein Neptunischer Cerespriester, ein Thracier Eumolpus, den alten Streit um Athene's (Minerva's) Burg wieder erneuert, da wird ein Menschenopfer der Persephassa dargebracht. Es war ein Opfer für die Mächte in der Tiefe. Chthonia (Frau der Tiefe) soll, nach einer Sage, auch gerade die geopferte Tochter des Erechtheus geheifsen haben, also wie Ceres als Gottheit der tiefen Erde. Das Opfer galt wohl auch der Proserpina als der Göttertochter aus der Tiefe, als Neptuns Tochter, als Despöna, (Herrscherin des Erdabgrunds.). Diese konnte wohl den neudrohenden Ungestüm ihres Vaters Neptunus abwenden. Sie wendet ihn ab, und nun endet die allgemeine Noth, und die Erechthiden sollen nicht das Zepter und den Priesterstab aus den Händen geben. Erechtheus oder sein Geschlecht bleibt König, und Butes, sein Bruder behält das Priesterthum des Poseidon und der Athene (vergl. Apollodor. III, 15, 1.). Es erscheinen mithin in diesem alten Stammkrieg die Cerealischen Religionen als die Versöhnungsmittel zwischen den Ansprüchen alter Königshäuser. Physisches und Historisches greift auch hier wieder wunderbar in einander. Durch friedlichen Vertrag bleibt das Königthum den Erechthi-

den, aber ein Thracischer König Eumolpus aus dem Wasserland, der vielleicht längs der Küste herabgekommen, wird Hoherpriester zu Eleusis. So weit historisch. Jetzt werden Poseidon und Athene zum zweitenmal versöhnt. Es war schon einmal geschehen: Nachdem Attika, das Uferland (Ἀκτή, Ἀκταία Apollodor. III, 14, 1. Steph. Byz. in voc. ibiq. Interprett.) aus den Ogygischen Fluthen sich erhoben hatte, nahm Poseidon durch seinen Dreizack Besitz davon. Aber im Götterrath ward es ihm abgesprochen. Das war Neptunus ἐρεχθεύς, der Erschütterer, der am Uferlande nagte und es in die Tiefe herabziehen wollte. Doch er war gewichen, und aus der Erechthiden Hand empfing er sowohl als Minerva fortdaurende Opfer. Auf der Burg stand das Erechtheum (τὸ Ἐρέχθειον) neben dem Tempel der Minerva Polias. In jenem hatten Neptun und Vulcanus neben Erechtheus und Butes ihre Altäre (Pausan. I, 26.). Da war die Feuerkraft aus der Höhe und Tiefe, Minerva und Vulcanus, mit dem Erschütterer aus dem feuchten Abgrund durch Eine Tempelwand verbunden und durch Eine Priesterbinde zusammen gehalten. Das Attische Land war mit dem Binnenmeer in Friede gestellt, und Feuergötter bereicherten es mit ihren guten Gaben. Das war das Ende des ersten Streits. Der zweite Hader ward, wie bemerkt, durch Proserpina geschlichtet. Nur Eine Jungfrau mufste die feuchte Tiefe haben. Nachdem Chthonia der Persephatta zugefallen ist, dürfen die Athener nicht fürchten, Mann

für Mann ins Meer zu versinken. Zum zweitenmal ist ihm das Uferland abgewonnen. Das Geheimnifs der mächtigen Ceres (der Kabiräerin) hat durch die Entsühnung seine Kraft bewiesen, und mit diesem Sühnopfer wird es neu bestätigt in den Attischen Gemeinen. Dieser Streit und dieser Friede wird fortdauernd erneuert. In dem Heros, der alle Gemeinen in der Stadt vereinigt, ist auch wieder Wasser-Macht und Erd Macht vereinigt. Theseus soll ja Neptunus Sohn seyn. Diese Abkunft hat er dem Minos durch die Krone aus dem Meeresgrund bewiesen. Darum kann auch er jene Landplage enden, die Neptunus sendet. Der Marathonische Stier, der den Androgeos (den Erdmann) umgebracht hatte, mufs unter seinen Händen fallen. Er opfert ihn, so weifs eine Sage zu berichten, der Göttin Athene auf der Burg (Pausan. I, 27.). Früher hatte er den Räuber Cercyon auf dem Isthmus bestraft und dessen Enkel Hippothoon seinen Schutz und das grosväterliche Erbe gegeben. Das war auch sein Halbbruder. Er war auch Neptun's Sohn, und zweimal hatte ihm das säugende Pferd das Leben gerettet. Ihm war das Neptunische Geschöpf zugethan gewesen. Seine Mutter Alope, die durch Cercyon umgebracht worden, verwandelte Neptunus in eine Quelle (Pausan. I, 5, und cap. 39. Hygin. fab. 187, p. 310 ibiq. Interpp.) (50). — Der alte Cercyon selber

(50) Es war diefs auch ein tragisches Sujet, und schon die älteren Historiker haben den

heiſst Neptunus Sohn. Er heiſst es aber in dem Sinn des wilden und unmenschlichen Sohns der wilden Fluthen (Gellii N. A. XV, 21.). Hippothoon ist ein gerechter Sohn des Neptunus, wie Theseus selber. Darum verhilft ihm dieser auch zu seinem Recht, und späterhin nennt der Gott zu Delphi den Hippothoon unter den Heroën, nach denen die Attischen Stämme genannt werden sollten. Von ihm hat der Stamm den Namen (51),

Mythus behandelt, s. Hellanici Fragg. p. 56 und Pherecyd. Fragg. pag. 217 ed. Sturz. cf. Valkenaer Diatrib. Euripid. p. 12.

(51) Über beide Namen mögen einige Worte hier folgen: Beim Hyginus heiſst der Heros Hippothous. Im Etymolog. m. pag. 473 hat schon Sylburg das fehlerhafte Ἱππιόθων corrigirt. Dieser Name kommt übrigens auch beim Zonaras vor (p. 1115), auch beim Suidas (in v.). Doch wird niemand daraus die Lesart des Etymol. magn. vertheidigen wollen. Die casus obliqui gibt Pausanias (I, 38, 39): Ἱπποθόοντος und Ἱπποθόοντα. Daraus will nun Jungermann (ad Polluc. Onom. VIII, 9, p. 932 Hemsterh.), wo unter dem Namen der Athenischen Stämme die Codd. theils Ἱπποθοαντίς theils Ἱπποθοωντίς geben, allenthalben Ἱπποθοοντίς und Ἱμποθοοντίδαι geschrieben wissen. Dafür scheint jetzt Photius zu sprechen, der (Lex. gr. p. 88 Herm.) Ἱπποθοόντειον hat. Dieses hat Alberti ad Hesych. (II, p. 65), wo Ἱπποθοώντειον steht, zu bemerken vergessen, da er doch den Photius anführt. Auch gibt Hesychius ebendaselbst Ἱπποθόοντος. Indessen hat der Scholiast des Nicander Ἱπποθόωντος (s. Muncker ad Hygin. p. 311.); ferner hat Demosthenes in Epitaph. Ἱπποθοωτίδαι.

wozu die Eleusinier gehören (s. vorher, vergl. oben III, p. 65.). So sind die beiden Söhne des Poseidon, der Säugling des Rosses und der Stierbändiger, befreundet. Weil Theseus durch Neptuns Hülfe den Kampf mit dem Stiermann Minotaurus glücklich bestanden, sollte er auch die Isthmischen Spiele jenem Gotte zu Ehren erneuert oder gestiftet haben (Plutarch. Thes. cap. 30, Hygin. fab. 273 ibiq Interpp.). Es war auch im Theseus das Zeichen des Ackerstiers und des Rosses glücklich vereinigt. Er war der Liebling der Minerva, der Ceres und des Neptunus.

Fortan sollte auch Athen nicht mehr die Beute der wilden Wasser werden. Das ward seit Theseus das Zeichen oder der Sinnspruch für Athens glückliche Fortdauer überhaupt. Dieses Zeichen erhielt auch Theseus aus Apollon's Munde. Als er die Attischen

Auch haben Suidas (II, p. 144 Kust.) Ἱπποθοωντίδος, so auch Harpocration in Ἀλόπη. Hierzu kommen die Inschriften. Die Maffeïsche hat: ΗΙΠΠΟΘΟΝΤΙΔΟΣ (ap. Corsini, Fasti Attici I, p. 61.). Dagegen gibt die erste Inschrift von Spon (ibid. p. 168.) Ἱπποθοωντίδος. Daher supplirte Corsini in der Riccardischen Inschrift (p 170, 173) richtig: Ἱπποθοωντίδος, wofür auch schon die Folge dieser Φυλή unmittelbar nach der Cecropis, deutlich spricht Da hiernach die zwei Formen im Gebrauch gewesen zu seyn scheinen, so mochte es, ohne bündigere Gründe, nicht rathsam seyn, nach einigen Stellen alle Texte zu modeln.

Gemeinen in die Stadt (ἄστυ) vereinigt, Athen zum Hauptort erhoben hatte, und nach Niederlegung der Krone, das gemeine Wesen ordnen wollte, da fing er mit Gott an, feierte das Fest der Wanderung (Μετοίκια) und fragte der neuen Stadt wegen das Delphische Orakel. Jetzt antwortete der Gott: So viele Städte auch schon untergegangen, die Stadt des Theseus werde selbst in den wildesten Wellen dem Schlauche gleich (52 immer oben schwimmen. So war also die Kuhhaut über den Wassern dem Athener ein glückliches Symbol, wie sie es für ihn über der Erde war, wenn er sie an den Diipolien ausstopfte und aufgerichtet an den Pflug spannte (s. oben.). Jenes Wasserzeichen der Wohlfarth blieb bis in die Römerzeit herab. Als der unversöhnliche Sylla mit Feuer und Schwert gegen Athen wüthete, und im Ceramicus den zehnten Mann niederhauen liefs, da erhielten einige Flüchtlinge von der Pythia oder von der Sibylle noch die trostreiche Antwort; „Eingetaucht wird der Schlauch wohl, versenkt wird er nicht" (Plutarch. in Thes. cap. 24, p. 11 B. Francf. Pausan. Attic. I, 20, 4.).

(52) Ich weifs nicht, ob diefs dem Komiker Aristophanes Anlafs zu einem scherzhaften Einfall gegeben. Genug, er hatte in einem selbst verfafsten Orakel gesagt: die Athener würden einst Ochsenschläuche werden, mit Anspielung auf ihre Unersättlichkeit (s. Pollux X, 187 p. 1379 Hemsterh.).

So befinden wir uns durch jene Geschlechtsregister zugleich immer wieder auf den mythischen Boden alter Naturansichten versetzt, von örtlichen Standpunkten genommen (53). Das geht nun auch in den Attischen Priestergenealogien so fort, und nimmt mitunter eine höhere allgemeinere Bedeutung an. Wir wollen davon noch einige Beispiele geben: Wir hörten oben einen Musäos nennen, eingeweiht in geheime Wissenschaften und ausgegeben für einen Sohn des

(53) Umstände und Localitäten theilen den Symbolen andere Nebenbegriffe mit; die Hauptbegriffe bleiben. Das zeigt folgende Zusammenstellung, die sich uns von selbst darbietet: Stier und Rofs in Eintracht war das glückliche Zeichen für Athen's Fortdauer und Wohlstand. Als die Phönicier Carthago gründeten, grub, auf Geheifs eines Orakels, die Priesterin der Juno in den Boden. Sie fand einen Stierkopf. Das gefiel nicht; denn der Stier, hiefs es, ist immer am Joche (bos semper subjugatus est). Sie grub noch einmal an einem andern Ort. Es ward ein Pferdekopf gefunden. Das gefiel, denn das Pferd, sagte man, ist ein kriegerisches Thier; es wird unterjocht, aber nicht auf immer. Auch zieht es mit dem Stier an demselben Pfluge. Dort bauten sie also der Juno Tempel, und fruchtbar ward das Land wegen des Stierzeichens (bovis omen), kriegerisch wegen des Zeichens vom Pferde (propter equum) (s. Servius ad Virgil. Aeneid. I, vs. 441 seqq.) Der Pferdekopf ist den Carthagischen Münzen eigenthümlich geblieben (s. Rasche Lexic. Rei Num. in Carth.).

Eumolpus und der Selene (des Mondes, s. die Stellen des Philochorus und Androtion. p. 102, 116 Fragg. vergl. Plato de Republ. II, p. 221 Bip.). Dieser Musäus ist also ein dem Monde Angehöriger, ein Mann des Mondes (σεληνιακός.). So nennt ihn Porphyrius (ap. Procl. ad Platon. Tim. p. 51) ausdrücklich. Von ihm leiten die Eumolpiden ihr Geschlecht ab (Ibid.). Aus Androtion (l. l.) lernen wir diese Tradition näher kennen. Nach dieser hatte ein fünfter in der Eumolpidenreihe, nämlich der Sohn des Musäus, die heiligen Weihen gelehrt und war der erste Hierophant gewesen. Auch das Geschlecht der Keryken (Κήρυκες), heifst es weiter, kommt von den Eumolpiden her (Porphyr. l. l.). Auch Hermes, der dort, in den Eleusinien um den Mond ist, gehört zu ihnen (Ibid.). Wir werden uns hierbei des Hierocervx erinnern, der in den Eleusinischen Mysterien den Hermes darstellt und unmittelbar nach dem Epibomios, dem Repräsentanten des Mondes genannt ist (s. oben III, pag. 473.). Hiemit verbinden wir sogleich eine genealogische Angabe aus dem Pausanias (I, 38, 3, cf. Aristid. Eleusin. pag. 257 Jebb.), die jene Nachrichten trefflich erläutert. Wenn nämlich die gewöhnliche Sage den Keryx (den Stammvater der Keryken) zu einem Sohne des Thracier Eumolpos machte (s. obige Tafel); so gaben dagegen die Keryken selbst ihre Abstammung anders an. Sie erklärten ihren Ahnherrn Keryx für einen Sohn des Hermes und der Tochter des Kekops Aglauros.

Hiermit knüpften sie sich also von den wilden Thraciern los und an die gebildeten Ägypter an. Nach allem Bisherigen brauche ich nun wohl nicht vieler Worte, um zu zeigen, daſs dieses genealogische System seinen Grund in Ägyptischen Naturansichten und Religionsbegriffen selber hat. Einmal haben wir hier Mondspriester, d. h. Kinder der Sphäre, wo die Brücke zwischen Erde und Himmel ist. Durch den Mondskreis steigen die Seelen auf und nieder. Hier geht der Zwiespalt an, der Kampf mit Fleisch und Blut; hier fesseln die Dämonen die Seelen an den materiellen Leib. Von hier aber geht auch wieder das Streben aufwärts, das Streben nach dem Sonnenlicht und nach Weisheit. In diese Mitte sind daher die Eumolpiden gleichsam durch ihre Abkunft gestellt. Als Kinder des Mondes sind sie Mittler. Sie sind die Führer zum Geheimniſs (Mystagogen.). Sie sind die guten Sänger (εὔμολποι), sie singen aus der Tiefe von der Herrlichkeit des Götterorts und von den Mitteln ihn wieder zu gewinnen. Ihr Ahnherr Musaeus heiſst nach einer mythischen Genealogie ein Enkel der Muse Kalliope und Orpheus Sohn (s. die Stelle bei Fabric. B. Gr. I, p. 119 Harl.) und ist in so weit auch ein μουσαῖος, ein Museïscher, ein Freund der göttlichen Sängerinnen, der Musen. Und nun die Keryken. Sie sind ein Geschlecht von Hermeten. Denn Hermes ist der erste Keryx (Κῆρυξ) und von ihm stammen sie her. Er ist Anubis, der den Mond begleitet und Thoth-Hermes; welcher der Isis zur Seite

steht. In allen Bedeutungen ist er ihr nahe, als Inhaber des Hundssterns (er selbst der Hundsköpfige) d. h. zugleich als Vorläufer der Fluth und Verkündiger des Jahresseegens. Insoweit ist er zugleich Hermes Ithyphallicus neben dem Monde (neben der Proserpina Cic. d. N. D. III, 22.). Daher auch der Hieroceryx zu Eleusis den Hermes darstellte neben dem Mondsrepräsentanten. Er ist aber auch der Ceres Proserpina (Isis) nahe als das lebendige Wort, und die Keryken sind die Lehrer dieses ewig-lebendigen Wortes. — Es begegnet uns also derselbe Grundgedanke wieder, dafs der Himmel mit seinem Sternenheer abgestrahlt werde auf Erden in auserwählten Geschlechtern von Königen und Priestern.

Vielleicht möchte jemand diese Ansicht, die hier von diesen Keryken gegeben ist, mit einer Stelle des Diodorus (I, cap. 29.) und mit zweien des Athenaeus (VI, p. 401 und besonders XIV, p. 403 Schw.) unverträglich finden. Nach Diodorus, der das ganze Eleusinische Institut aus Ägypten herleitet, traten die Eumolpiden zu Eleusis an die Stelle der eigentlichen Priester (ἱερεῖς) höherer Ordnung, wie sie in Ägypten waren, nämlich an die Stelle des Sängers, des heiligen Schreibers, des Stolisten und des Propheten (vergl. oben I, p. 278.); hingegen die Keryken traten an den Platz der Ägyptischen Pastophoren. Verbindet man damit die angeführten Stellen des Athenäus, so erscheinen die Athenischen Keryken ganz eigentlich als Opferschlächter, deren Geschäfte es war, Alles zu be-

besorgen, was die Opferthiere angieng. Dies sagt Clidemus beim Athenäus (a. a. O.) bestimmt. Es ist daher gar nicht wahrscheinlich, dafs die Priester von jener Athenischen Familie der Keryken das eigentliche Geschäft der Herolde bei den Eleusinischen Festen und Opfern verrichtet haben. Wenigstens glauben Wesseling, Casaubonus und Schweighäuser diesen Satz aus den Stellen der Alten folgern zu können (s. Wesseling ad Diodor. l l. und Animadverss. ad Athen. l. l.). Auch hatte jenes Geschlecht seinen Namen Κήρυκες nicht vom Geschäft des Herolds (Κηρύττειν), sondern von jenem Attischen Heros Keryx (s. a. a. O.). — Alles dieses können wir unbedenklich zugeben, ohne dafs obige Ansicht im geringsten dadurch aufgehoben oder verändert wird. Nur dafs man die Keryker nicht alle blos für untergeordnete Priester halte. Es war ein grofses Geschlecht von mehreren Familien, wie Casaubonus selbst sehr wohl bemerkt, welche auch nach ihren priesterlichen Geschäften verschieden waren. Da läfst sich eine Abstufung von Niedriger und Höher schon im Voraus vermuthen. Dafür sprechen bestimmte Stellen der Alten. Vorzüglich gehören die Nachrichten von dem Hieroceryx (ἱεροκήρυξ), wie ihn Demosthenes nennt, hierher, oder ὁ τῶν μυστῶν κήρυξ nach Xenophons Ausdruck (Hist. gr. II, 4, 13, wofür Pollux VIII, 103 Κήρυξ τῶν μυστικῶν (54) sagt.). Von

(54) Über diese Art der Κήρυκες (Es gab ihrer mehrere sehr verschiedene Arten bei den Al-

jenen vier Gehülfen des Archon, König zu Athen, die ihm in Besorgung der Mysterien beigegeben waren (Harpocration und Suidas in ἐπιμελ.) mufste Einer jederzeit aus dem Geschlecht der Keryken seyn (S. I. 1.), und wir lesen beim Demosthenes (contr. Neaer. p. 591.) bestimmt, dafs der Hieroceryx der Gemahlin jenes Archonten als Beistand gegeben war, wenn sie die Priesterinnen für die Dionysien reinigte. Besonders aber ist nicht zu übersehen, dafs in mehreren Stellen der Alten der Κῆρυξ neben dem Hierophanten und Daduchen genannt wird, z. B. beim Arrianus (Epictet. Diss. IV, 21 p. 440.), wo er ganz so vorkommt. Nichts ist aber deutlicher als die Stelle des Eusebius (S. Evang. III, 117. A.), woraus wir unwidersprechlich sehen, dafs der Hierocervx in den Eleusinien den Hermes darstellte (ὁ μὲν ἱεροφάντης εἰς εἰκόνα τοῦ δημιουργοῦ ἐνσκευάζεται — ὁ δὲ ἱεροκήρυξ Ἑρμοῦ.). Auf diese scenische Darstellung des Hermes durch den Hierocervx spielt auch Porphyrius (ap. Procl. in Platon. Tim. pag. 51.) sichtbar an. — Also in den Eleusinien war der Hierocervx Hermes,

ten s. Pollux VIII, 103.) hatte Theodorus ein eignes Buch geschrieben (Etymolog. m. pag. 429 l. 46.). Andere Stellen der Alten s. bei Schweighäuser (ad Ath. XIV, p. 666.). Unter den Neuern hat Zeibich de cerycibus mysticis geschrieben; Viteberg. 1752, welche Abhandlung ich aber nicht selbst vergleichen konnte.

und zwar neben dem Demiurgen, neben der Sonne und dem Mond — mithin gerade wie in alle Wege nicht blos berechtigt, sondern sogar genöthigt dem Hierocеryx in dieser Feyer eine so hohe Würde beizulegen, als der Begriff des Hermes mit sich bringt. Er ist der Wandler und Bote zwischen Himmel, Erde und Unterwelt. Er ist hülfreiche Intelligenz. Er steht dem Weltschöpfer zur Seite (so auch zu Samothrace.). Er hilft der Isis den Osiris suchen. Er ist Rathgeber und Lehrer der ackerbauenden Gottheiten, wie wir oben zur Genüge gezeigt haben.

Aber alle heilige Wissenschaft ist des Hermes Eigenthum. Mithin ist ihm auch das Geschäft des Opferns nicht fremd. Kein anderer als er ists, der zuerst und vorzugsweise mit den Opferthieren umzugehen wufste. Daher werden ihm auch unter den vielen heiligen Büchern einige dieses Inhalts bestimmt beigelegt. Man lese die Hauptstelle bei Clemens Alexandr. (Strom. VI, p. 757 seq.), wo z. B. Bücher des Hermes von dem Erstlings- und andern Opfern und sogenannte μοσχοσφραγιστικά genannt werden, d. h. Anweisungen, wie der Priester junge Stiere zum Opfer gehörig auslesen und besiegeln soll (cf. Chäremon ap. Porphyr. de Abstin. IV, 7.) und dergleichen mehrere. Also auch als Opferschlächter und Zurichter des Opferfleisches (μάγειροι καὶ βούτυποι wie Clidemus sagt ap. Athen. XIV, p. 403 Schw.) waren die Keryken zu Athen Hermeskinder und

Nachfolger in dem heiligen Amte, das Hermes zuerst verwaltet haben sollte.

Weil wir doch oben des Butes gedenken mufsten, und auch im Verfolg von einem Feste handeln werden, wobei dieser Priestername wieder vorkommt, so sey hier kürzlich Folgendes bemerkt: Jener Bruder des Erechtheus, Butes (Βούτης), Pandion des Ersten Sohn, war Priester des Neptunus und der Minerva (Apollodor. III, 15, 1.). Nach einer Sitte, die wir im Alterthum oft wieder finden, nannten sich Alle seine Nachfolger Butaden (Βουτάδαι), sie mochten nun von ihm abstammen oder nicht. Zum Unterschied von diesen nannten sich nun diejenigen, die wirklich ihren Ursprung von ihm herleiteten, Eteobutaden (Ἐτεοβουτάδαι) wahre Butaden (Harpocration in βουταδ. und ἐτεοβουταδ. ibiq. Jacob Gronovius p. 45, wobei noch zu bemerken ist, dafs dieser Lexicograph die Eteobutaden nur als Priester der Minerva-Polias kennt und sich dabei auf Drakon beruft.). Wir finden auch Priesterinnen aus diesem Geschlecht angeführt, auserlesen zum Dienst der Minerva-Polias. Ingleichen hatten die Eteobutaden an dem Feste der Skirophorien ein gewisses Vorrecht (davon unten.). Ähnliche erbliche Vorrechte genossen andere Priestergeschlechter zu Athen, wie die Thauloniden, aus denen am Fest der Diipolien die Opferschlächter gewählt wurden; ferner die Pömeniden (οἱ Ποιμενίδαι) woraus der Priester der Ceres erwählt ward (cf. Hesych. in vocib. und Spanheim ad Cal-

lim. Pallad. vs. 34.). Das Geschlecht der Erechthiden kommt in den Eleusinien vor, und zwar unter den dort verehrten heiligen Personen. So nennt Xenophon (Sympos. VIII, 40.), einen Kallias Priester der vom Erechtheus abstammenden Götter. Wir müssen dabei ohne Zweifel an die fürs Vaterland gestorbenen Töchter des Erechtheus denken, die nachher göttliche Ehre genossen. So hat Heyne (ad Apollodor. p. 332.) diese Stelle richtig aus Cicero (d. N. D. III, 19.) erklärt.

Mag es mit einer neuerlich vorgetragenen und prüfungswerthen Meinung seyn, wie es will; häufig finden wir uns in alten Priestergeschlechtern in einem Kreise von vergötterten Wesen. Es ist nämlich vermuthet worden, jene Butaden von Athen hätten von dem vergötterten Religionslehrer Indiens Buddha ihren Namen. Alsdann hätten wir dabei an einen Stammvater zu denken, der ganz und gar dem Menschlichen entrückt und in göttlicher Glorie dargestellt ist. Aber, wie gesagt, auch ohne das beweisen alle bisherige Genealogien Griechischer Priestergeschlechter, und so auch die nächst vorhergehenden, dafs in der religiösen Ansicht des Volkes die Gränzen des Göttlichen und Menschlichen in einander flossen. In Kraft und Namen mufste der Gottesdiener seinem Gotte ähnlich seyn.

§. 43.

Das Zeitalter der Patriarchen in der Bildersprache von Eleusis; reiner Götterdienst; Priesterthum und Königthum verbunden; die Essener und Essaeer; christliche Symbolik; der gute Hirte.

Um jedoch die Natur und Würde dieser Attischen Priesterschaften etwas genauer zu fassen, werfen wir noch einen Blick auf die Asiatischen Religionen. Zunächst bleiben wir auch dort noch auf Griechischem Boden. Beim Tempel der Diana zu Ephesos finden wir Priester, die wir Opferkönige nennen müssen. In der Landessprache hieſsen sie Essener (Ἐσσῆνες.). Ein Jahr lang waren sie an die strikteste Observanz gebunden. Enthaltung vom Genuſs der Liebe, eigne strenge Vorschriften für Essen, Trinken und Baden werden ausdrücklich genannt. Dieselbe strenge Lebensweise war dem Priester und der Priesterin der Diana-Hymnia in Arkadien lebenslänglich vorgeschrieben, welches dem Pausanias (Arcad. cap. 13 init.) Anlaſs gibt, jener Dianenpriester von Ephesus zu gedenken. Callimachus, ein in den vaterländischen Alterthümern sehr unterrichteter Dichter nennt (Hymn. in vs. 66.) den Jupiter der Götter König, θεῶν ἐσσῆνα. Das war ein Wort alter religiöser Sprache, worüber uns die Griechischen Sprachgelehrten willkommene Auskunft geben: Ἐσσὴν bezeichnete zunächst den Bienenkönig, dann aber auch einen König über die Menschen (Scholiast. Cal-

lim. l. l. vergl. Hesych. I, 1466. Alb. und jetzt Zonaras p. 877.). Der Ausdruck gehörte der Ephesischen Sprache an (Etymol. m. in v.) so wie die Phrygier das eigne Wort βαλὴν, βαλλὴν für König hatten, das Äschylus in den Persern gebrauchte (Jablonski de Ling. Lycaon. p. 66 ibiq. Te Water.). Also die beiden Begriffe vereinigten zu Ephesus in jener Priesterschaft festliche Speisemeister und Könige und zwar mit einem Namen bezeichnet, der vom heiligen, reinen Thier, von der Biene entlehnt war. Opferherrn, Speiseherrn und einen König als Oberaufseher hoher Feste finden wir auch noch in dem republicanischen Athen, wie bereits oben bemerkt worden, wo des Archon König und seiner Gattin gedacht wurde. Dasselbe gilt auch im Wesentlichen von den Römischen triumviri, oder septemviri epulones und von dem Rex sacrificulus zu Rom. Alle diese Züge: das Bienensymbol, der Name der Priester Ἐσσῆνες (Esseser) und die Verbindung der Königswürde mit dem Prieserthum greifen so weit in die Religionen des Alterthums ein, dafs eine ausführlichere Erörterung eine eigne Schrift erfordern würde. Ich mufs mich daher auf einige Andeutungen beschränken mit nächster Beziehung auf Cerealischen Cultus. Diese Übersicht kann doch wohl dazu dienen an Einem Beispiel zu zeigen, wie gewisse Begriffe, Erinnerungen, Bilder von der Vorzeit her bis in das Christenthum herab sich unter den

gebildeten Völkern unverrückt und unwandelbar erhalten haben, und wie gerade das grofse Ansehn einiger Tempelinstitute zu ihrer beständigen Erhaltung beigetragen hat. In der Biene haben wir schon oben ein gehaltreiches Bild gesehen, auch zu Ephesus, wo wir uns jetzt wieder befinden. Bei den Essenern (Ἐσσῆνες) fallen uns die Jüdischen Essäer (Ἐσσαῖοι oder Ἐσσηνοί) ein. Auch haben schon ältere Gelehrte und namentlich Spanheim (ad Callim. l. l.) daran erinnert.

Es ist nicht auszusagen, wie viel die Alten sich von den Eigenschaften der Bienen zu erzählen wufsten. Schon einigemal wurden wir auf dieses Bild hingeleitet (s. oben I, p. 375 ff., II, 171 ff., III, 365.). Gleichwohl werden wir auch hier nur Einiges aus einer grofsen Sagenfülle geben können, wenn wir nicht zu weitläuftig werden wollen. Dorten haben wir die Melissen auch als Nährerinnen des Jupiter kennen gelernt, des Kretensischen sowohl, als des Jupiter-Aristäus auf Ceos. Honig war die erste Nahrung. Milch und Honig selbst, oder nach Andern der Extract der feinsten Theile daraus, war die Kost der Götter, Nectar und Ambrosia, (Porphyr. de Antr. Nymph. cap. 16.), welche Ibycus beim Athenäus (II, p. 148 Schw.) neunmal süfser als Honig nennt. Zeus, der Zögling der Honignymphe Melissa ist auch Mischkünstler des Honigtranks. Als er seinen Vater Kronos überfallen wollte, schläferte er ihn durch Ho-

nig ein. So hatte Orpheus gesungen. Wer durch Honig eingeschläfert worden, erwacht schwer wieder (Jamblichus ap. Photium Cod. 94 cf. Porphyr. l. l. und Cölii Rhodigini Lectt. lib. 28 cap. 27.). Aber nicht Schlaf blos bringt der Genuſs des Honigs. Dieser hat auch Heilkräfte. Darüber hat der gelehrte Bochart (Hierozoic. lib. IV, 4, p. 230, cf. p. 507 seqq.) viele Zeugnisse der Alten beigebracht. Was die Alten aber von der Biene und ihrer Frucht glaubten, das Alles geht uns hier an, weil darauf die Grundlage so vieler Mythen beruhet. Honig, rühmten diese unter andern, benimmt den Augen die Dunkelheit. Er treibt aus, was die Pupillen verfinstert (τὰ ἐπισκοτοῦντα ταῖς κόραις Dioscorides 2. Serenus Samonicus cap. 13, p. 43 seq. ed. Ackermann) ganz besonders solcher Honig, worin Bienen gestorben sind (Plin. H. N. XXIX, cap. 6.). Also das reine Thier, die Biene und ihr Honig, machen das Auge rein und hell. Ob deswegen der im Honigfaſs gestorbene Sohn des Minos, den der Seher Polyidos, der Vielsehende, wieder aufgeweckt hatte, Glaukus (γλαῦκος eigentlich der Luftblaue, der Helle) hieſs, wollen wir nicht weiter fragen. Wir haben im Vorhergehenden (IV, p. 118 ff.) die andern Ideen dieses Mythus zu entwickeln versucht. Dort war auch schon von der Erhaltungskraft des Honigs und von der Meinung des Philosophen Democritus die Rede. Derselbe Philosoph fristete sich einst durch den bloſsen Honiggeruch wunderbar das Leben. Altersschwä-

che hatte ihn zu dem Entschlufs gebracht, sich durch Hunger das Leben zu verkürzen. Täglich hatte er sich von seiner Nahrung etwas abgezogen. Nun aber war das Fest der Thesmophorien vor der Thüre. Da baten ihn die Frauen seines Hauses, er möchte doch über die Feiertage sich das Leben fristen, damit sie mitfeyern könnten. Um ihnen zu willfahren, läſst Democritus ein Faſs voll Honig in seine Nähe bringen. Durch diesen Geruch gestärkt, überdauert er das Fest, und nun erst, als das Faſs wieder hinweggethan war, endigt er sein Leben (Athenäus II, p. 177 Schw.). Das war die Meinung alter Philosophen. Auch Pythagoras war mehrentheils mit bloſsem Honig als Nahrung zufrieden. So bestand auch der alten Pythagoräer frugales Mahl in Brod mit Honig. Daher leitete Aristoxenus die vorzügliche Gesundheit dieser Männer; denn wer täglich Honig esse, meinte er, könne nicht erkranken (Athenäus II, p. 78. vergl. M a h n e de Aristoxeno p. 40. und daselbst die übrigen Stellen.). Daſs der Honig nicht sehr nähre, bemerkte schon der Vater der Ärzte Hippokrates (de affectionib. cap. 50.). Es war also jenes Pythagoreische Honigessen in der That eine Äusserung von Frugalität, welche zu den Regeln jenes Ordens gehörte. Übrigens hieſs der Honig bei den Alten auch eine K o s t d e r K ö n i g e. Daſs er dieses war, dafür lieſsen sich aus den übrigen Schriftstellern, wie aus der Bibel, eine Menge Beispiele geben. Beim Homerus dient der Honig den Edelsten zur Speise. So er-

quicken sich die ermüdeten Helden im Gezelt des Nestor damit (Iliad. XI, 631, wo

„Gelblicher Honig dabei sammt heiligem Kern des Mehles."

also der Honig neben der heiligen Frucht der Demeter, wie sonst der Ausdruck heifst, genannt wird, (vergl. Interprett. ad h. l. und den Genufs des Honigs betreffend Odyss. XIII, 69.). Das Beiwort, der gelbe Honig, mag uns an die Kupfer ja goldfarbigen Bienen auf Kreta erinnern. Diese Farbe hatte ihnen Jupiter zur Dankbarkeit für die von ihnen empfangene Nahrung verliehen; daneben die Kraft jedem Sturme Trotz zu bieten (Aelian. H. Anim. XVII, 35. ibiq. Schneider.). Was hier als Wunder erzählt ist, wird in andern Stellen als ein allgemeiner Instinkt dieser Thiere beschrieben, der ihnen, neben der Vorempfindung des Wetters auch die Hülfsmittel gegen dasselbe eingebe. Man lese die Erzählung bei demselben Schriftsteller (V, 13.). Dieser bemerkt dorten auch ihren Sinn für Wohllaut und Rhythmus, und, nachdem er sie hierin den Cicaden verglichen hat, führt er an, wie die Bienenväter Bienenschwärme, die unstät herumfliegen, durch rhythmischen und harmonischen Klang wieder zurückzuführen pflegen (vergl. Plin. H. N. XI, 20 Ovid. Fast. III, 739.). Auch von dem Muth und kriegerischem Geiste wufsten die Alten zu erzählen, womit die Bienen sich zu vertheidigen wissen, selbst gegen die gröfsesten Thiere,

wovon man auf Kreta besonders auffallende Dinge wuſste. Z. B., wie sie einst die Bewohner einer Stadt genöthigt hatten, sich eine andere Heimath zu suchen und dergleichen (Aristotel H. A. IX, cap. 40. Aelian. H. A. XVII, 35. Plin. H. N. VIII, 58. XI, 18.). Daneben wurden noch andere Eigenschaften bemerkt, wie z. B. daſs sie gegen Leichname, verwesendes Fleisch und Modergeruch einen Abscheu haben sollten (s. die Stellen bei Bochart Hieroz. p. 505 ed. quart.). Wenn wir die Bienen in so naher Berührung mit der Todesgottheit Proserpina finden, so müssen wir, um jetzt nur das Eine zu bemerken, an den Hônig dabei denken. Der Honig war den Alten ein Symbol des Todes, und die Galle ein Bild des Lebens (Porphyrius d. A. Nymph. cap. 18.). Voll sind auch die Schriften der Alten von dem Lobe der Bienen, wegen ihrer Ordnung. Mit Einem Munde preisen die Dichter und Philosophen das gemeine Wesen dieser Thiere, oder den Bienenstaat mit seinen Städten, Völkern und Königen. Die Biene ward dadurch zum Bilde, wie der bürgerlichen, so auch der ehelichen Verbindung, worüber wir viele Stellen anführen könnten, wenn es nöthig wäre. Den Hauptzug der Ordnung, der ordnenden Vernunft finden neuere Sprachforscher auch in dem Namen schon. דברה, Debora und chaldäisch, dabbara, heiſst sie, d. i. vom Führen und Leiten (a ducendo), (Bochart l. l. pag. 502.). Andere setzen auch den Römischen Namen damit in Verbindung: apis

von ἄπω, ἀπίω apio, vom Verbinden und ordnen (Lennep. Etymolog. gr. p. 879.). Nicht minder geschäftig waren Griechische Grammatiker den Namen herzuleiten, den dieses Wunderthier in ihrer Muttersprache hatte. Wer lesen mag, was Alles über μέλισσα gesagt worden, vergleiche das Etymologicum m. (p. 577), den Eustathius (pag. 773) und jetzt den Zonaras (pag. 1344 ed. Tittm.). Ich dächte die Versicherung ist für keinen Vernünftigen nöthig, dafs aus dem Ursprung der Wörter nicht auf die wirklich damit verbundenen Begriffe geschlossen werden kann. Es sey aber doch bei dieser Gelegenheit ausdrücklich gesagt und zugleich auch diefs noch, dafs wir darüber niemals anders gedacht haben, ohne die Etymologie da, wo sie Licht geben kann, ausser der Acht lassen zu wollen.

Dürfen wir uns nach solchen Äusserungen der Alten über das Naturelle und den Kunsttrieb der Biene nun noch wundern, wenn sie ihnen ein sehr bedeutendes Bild geworden war, das sie mit ihren höchsten Angelegenheiten in Verbindung brachten, und auf dessen Thun und Lassen sie vorzüglich merkten? Sie beobachteten dieses Thier nicht weniger, als wir, aber ganz anders, wenn wir aufs Allgemeine sehen. Denn, wenn gleich ein und der andere Forscher es auch mit empirischem Auge ansah, und somit den Vorrath der Erfahrungen bereicherte, so hatte doch die priesterliche Contemplation in frü-

heren Zeitaltern schon eine andere Ansicht gegründet, die wir die religiöse nennen können. Es war ein aus Andacht und Bewunderung zusammengesetztes Betrachten. Hienach war die Biene das königliche, das heilige Thier, aber auch das Bild des stillen Fleifses, der Ordnung und des schönsten Strebens. Darum leiteten die Alten aus seinen verschiedenen Eigenschaften verschiedene Vorbilder ab. Dem Landmann, sagt Artemidorus im Traumbuch (II, 22, p. 175 Reiff.) und denen, die von ihnen ihre Arbeit empfangen, sind die Bienen ein glückliches Zeichen. Den übrigen bedeuten sie Unruhe, Wunden und dergl., wegen ihres Schwärmens und ihres Stachels. Setzen sie sich aber im Traum auf das Haupt eines solchen, der ein Kriegsheer anzuführen oder dem gemeinen Wesen vorzustehen unternimmt, so sind sie hinwieder von glücklicher Bedeutung.

Dieses streitbare und königliche Geschöpf mufste des göttlichen Geistes vor allen andern theilhaftig seyn. Auch darüber haben sich die Dichter und Schriftsteller des Alterthums verbreitet, von den ältesten Sängern an bis zu den spätesten Compilatoren herab. Der umfassende Bochart (p. 515 seq.) hat auch davon Vieles beigebracht. Ich will nur an die schöne Stelle des Virgilius erinnern (Georg. IV, 219 seqq. — esse apibus partem divinae mentis etc.; nach Vofs):

„Mancher, von solchen Beweisen geführt,
und solcherlei Beispiel
Lehrete, dafs in den Bienen ein Theil des
göttlichen Geistes
Wohn', und ätherischer Hauch."

Doch man mufs das Ganze lesen. In diesen allgemeinen Ausdruck der Bewunderung stimmt noch der späte Dichter Manuel Phile (de animal. propr. cap. 28.) ein, der in dem Einen Satz: „sie, die Weise lebt ein reines Leben" die wesentlichen Eigenschaften dieses Wunderthiers in der Kürze wohl zusammengefafst hat. Die reine und die weise — das war die Biene in dem Urtheil der Vorzeit. Und so spielt denn auch in den Phantasien derselben, in den Mythen, der Name fort. Da wufste man nicht nur von einer Melissa, als Jupiters Amme, sondern auch von einem Kretischen König Melisseus oder Melissaeus, der Jupiters Dienst angeordnet und jener Nährerin desselben das Daseyn gegeben hatte (Hygin. poët. astronom. II, 13, ibiq. Interprett.). Auch Jupiter mufste einen Sohn haben, Meliteus genannt, den, wie seinen Vater, die Biene ernährt hatte (Antonin Lib. cap. 13.). Auf Kreta bewachen heilige Bienen die Grotte, worin Zeus gebohren war (Ibid. cap. 18.). Ja, Jupiter war als Aristaeus zu Ceos selbst Bienengott und Bienenvater, Weissager auch und Beherrscher von Wind und Wetter (oben III, pag. 365 ff.). Er ist Ἀϱισταῖος von ἄϱιστος der trefflichste, der beste, wie die Biene in dieser Betrachtungsart das beste Thier ist. Es ist das edel-

ste Geschöpf. Es meidet alles Niedere. Zwar ist es aus dem Stier gebohren (βουγενής), und führet mit der Seele, die ins Fleisch herniederkommt, denselben Namen. Allein es denkt auf die Rückkehr, wie es denn jederzeit die Heimath liebt, und zu seinem Hause von der Irrfarth sich wieder zum Vaterhause sammelt. Es ist ein gerechtes (δίκαιον), ein nüchternes Thier (νηφαντικός.). Die reinsten Opfer, die nüchternen Trankopfer (νηφάλιοι σπονδαί) werden von Honig bereitet. Es vermeidet die Bohnen und alle grobe materielle Kost (Porphyr. d. A. Nymph. p. 19.). Sollte es darum nicht das trefflichste heifsen? Genug der Vater der Götter und Menschen hiefs als Bienenvater der trefflichste. Es ist nicht blofser Zufall, dafs ein anderer Bienenvater und Bienenseher Aristomachus heifst. Er hatte acht und funfzig Jahre diesem wunderbaren Geschöpfe zugesehen (Plinii H. N. XI, 9 p. 594 Harduin. Ovid Fasti III, 739 seqq.) und, wie auch Democritus, über dessen Natur geschrieben (Plin. H. N. XIII, 24). Das hatten viele andere Forscher gethan, auch Theophrastus. Aristomachus von Soli, scheint es, war selbst über dem Bewundern zum Gegenstand der Bewunderung und gewissermafsen zu einer mythischen Person geworden. Er kommt wenigstens auf Bildwerken vor, wie man ihn denn auf einer Gemme gefunden haben will (bei Augustinus s. Gronovii Thes. Antiqq. 12.). Wie es auch damit sey; ich wollte nur bemerken, dafs sein Name den vortrefflichsten

Streiter bedeutet. Eben so hatte man einen Thasier, Philiscus, der in der Wildniſs Bienen pflegte, Agrius benannte, den Wildling oder den Mann des Feldes (55) (Plin. H. N. XI, 9.).

Der Begriff des edelsten Kampfes gehört ganz den Bienen an. Wir haben sie in diesem Betracht ausgezeichnet gesehen. Sie kämpfen für ihren Staat, sie wachen und wehren; sie sind Kriegshauptleuten ein glückliches Zeichen. Sie sind hold dem gerechten Krieger, selbst gerecht und rein. Sie entwinden sich der Materie, sie widerstehen der Fäulniſs und Verwesung, sie meiden alles, was herniederziehet und beschweret, wie die blähende Bohne. Dadurch sind sie dem Menschen das Vorbild des besten Kampfes, des Entsagens und der Reinheit. Sie sind

(55) In der mythischen Geschichte gab es mehrere Agrii. Am bemerkenswerthesten für uns ist der Agrius der ätolischen Fabel, dessen Diomedes (Iliad. XIV, 115.) gedenkt. Er war ein Sohn des Porthaon und Bruder des Oeneus, des Weinmanns, wovon oben (III, 501.). Diesen Letzteren stieſsen die Söhne des Agrius vom Thron, bis ihm Diomedes zur Hülfe kam. Das waren alte Bedeutungsvolle Mythen (cf. Apollodor. 1, 8, 6. Antonin. Lib. fab. 37. vergl. Verheyk zu fab. 21 pag. 136 und Hygin. fab. 175, p. 292 ibiq. Interprett. wo wir zum Theil Auszüge aus den Tragikern lesen. Euripides hatte einen Oneus geschrieben.).

der Geist in der Materie. Darum heifsen auch nicht alle Seelen, die in die Geburt herabkommen, Melissen (Bienen μέλισσαι), sondern diejenigen nur, die ein gerechtes Leben zu führen Willens sind, die wieder zurückkehren wollen, wenn sie Werke gethan, die den Göttern wohlgefallen (εἰργασμένοι τὰ θεοῖς φίλα) denn sie, die Biene selber ist heimathliebend (φιλόσροφον, s. Porphyr. d. A. N. p. 19.). Streitend, strebend, weise, rein — das sind die Begriffe, die das Bild der Biene versinnlicht; — und ihr Werk, der Honig, es sänftigt, es gibt Ruhe und Schlaf, es erhält, es macht das Auge gesund und hell. Aber es löset auch, und wiegt in den Tod ein. Darum, oder wegen der uralten Lehre, dafs der Tod süfs sey, das Leben bitter, war der Honig auch des Todes Bild und Honigopfer den chthonischen Göttern geweiht (Porphyr. l. l. p.. 18.). Darum gehörte die Biene in alle Wege der Ceres und Proserpina zu. Der Ceres, als der grofsen Nährmutter, aber auch der grofsen Streiterin und der Göttin der Erde und des Todes. Der Proserpina, der Reinen, der Vorsteherin des Seelenweges unter dem Monde, der Führerin in und aus dem materiellen Leibe. Aus dem Leibe körperlich gebohren und doch blos Seele; aus der trägen Masse und doch geflügelt und aufstrebend, das ist die Biene. Was von ihr kommt, das nähret und erhält, aber es belastet, es blähet nicht. Es war die erste Nahrung der reineren Vorwelt, das erste Opfer der unschuldigern Menschen. Aus Honig ist

der Götter Speise bereitet. Er kann der Körper heiſsen, aus dem die Kost der Götter abgezogen ist. Darum ist Jupiter-Aristaeus, der Bienenvater, auch ἰκμαῖος. Er ist der Vater des thauenden, nährenden Naſs. Er ist der Befruchter der Wälder, Nährer und Hirt. Apollo-Nomius ist und heiſst er, also der Heerdenführer, aber er heiſst auch Jäger (ἀγρεύς.). Aber auch unter Hermes Obhut und Leitung ist dieser Aristäus gestellt. Dieser nimmt ihn von der Mutter Schoos, und übergiebt ihn den Horen, die ihn mit Nektar und Ambrosia nähren. Das war der Inhalt eines alten Liedes des Centauren Chiron, ein Lied vom Anfang der Dinge, eine alte Erinnerung von dem Beginn aller bürgerlichen Ordnung und der natürlichen Wohlthaten, woraus sie entsprungen. Damit fing der Griechische Pflanzer in dem Libyschen Cyrene seine Geschichte an, damit der Arkadier in seinem Hermesland, damit der Thessalier. Jeder wollte einen Aristäus haben, einen Bezwinger des Wildes, einen Schutzherrn über die friedlichen Hirten, einen Bienenvater. Zeus hatte ihn gesendet, und er hatte dem Zeus zuerst geopfert, oder vielmehr war Zeus selber, Zeus-Ikmaeus, der Befruchter von Fluren und Wäldern. Apollon hatte ihn gezeugt, oder er war Apollo selber. Er hätte eben so gut Sohn des Silenus heiſsen können, wie Apollo νόμιος wirklich hieſs (Cic. d. N. D. III, 23. Clement. Alex. Protrept. p. 24.) oder Silenus selbst, denn auch dieser ist aus dem Feuchten und liebet Seen und Gewässer.

Er ist Bewohner stiller Fluren und freundlicher Gefährte der Hirten; Pflegevater des Dionysus, des Gebers der edelen Gabe des Weines. Gerade so war auch Aristäus als feuchter Jupiter im Angedenken der Völker geseegnet. In Thessalien war wohl der Brandmann Erysichthon als sein Gegensatz gedacht. Jener gibt Gedeihen; dieser verwüstet. Jener stiftet Heiligthümer; dieser zerstöret sie. Darum wird dieser von der Ceres verwünscht und mit Plagen heimgesucht, jener ist ein Liebling der Götter, ja er nimmt an ihrer Ehre Theil. Unsterblich muſs er werden, denn er hat die Speise gegeben, aus der die Götterspeise bereitet wird. Wenn diese neunmal süſser genannt wurde als der Honig, so wird vom Honig gesagt: „er ist von der Unsterblichkeit der zehnte Theil" (Scholiast Pindari Pyth. 113.). Hermes, der den Dionysus von dem Schoos der Semele genommen, muſs auch ihn von dem der Cyrene nehmen Die Göttinnen der geordneten Zeiten nähren ihn, und Chiron, der den edelsten der Griechen (ἄϱιστον) den Achilles bildet, ist auch sein Bildner gewesen, und hat ihn das Saitenspiel gelehrt. Er ist erster Pflanzer, erster König, erster Priester, erster Schützer und Nährer: Es ist unsterblich, Zeus-Aristäus und noch die Münzen der von ihm geseegneten Länder stellen ihn dar mit göttlichen Attributen (56).

(56) s. die Münzen von Cea bei Eckhel D. N. V. II, 326 seq. cf. 180. und Dessen Num. vet.

Das waren Griechische Erinnerungen an Priesterkönige ihrer pelasgischen Vorzeit, wohin auch ihr Poseidon-Erechtheus gehörte, ihr Eumolpus, der auch als König kam und zugleich Priester heifst, und Keryx, des Hermes-Sohn, der erste Lehrer. Nach der Griechen Sage hatten sie solche Könige und Lehrer den Völkern zugeschickt, wie den Libyern den Aristäus. Er war der Sonne Sohn und ging ins heifse Land. In Wahrheit aber hatten die Morgenländer ins Europäische Dunkel solche Lichtsöhne gesendet. Aus den Sonnenländern waren sie gekommen, mit ihnen aber auch Landmänner. Äthiopien, das, wie wir oben sahen, den Phlegyas mit Thessalien gemein hatte, Äthiopien hatte auch seinen Sonnentisch (τράπεζα τοῦ ἡλίου.). Von ihm weifs der Altvater der Historie zu erzählen. Eine grofse Wiese war dorten, auf der die Vorsteher des gemeinen Wesens alle Nacht für die Gemeine Fleischspeisen aller Art ausrichteten; und jeder wer da wollte, konnte hingehen und essen. Das Volk erzählte sich, die Erde bringe die Speisen hervor und nicht die Sorge der Menschen (Herodot. III, 18. Pausan. I, 33 et Interprett). Aus der Erde kommen die Speisen für die Gemeine auf den Sonnentisch. Auch ein Aristäus, ein erster Nährer, sollte ein Sohn der Erde und des

anecd. p. 108. Über den ganzen Mythus s. ausser dem Obigen III, p. 365 ff. Piadari Pyth. IX, 113 ibiq. Scholl. Diodor. Sic. IV, 81. Scholiast. Apollon. Rhod. II, 500 seqq.

Himmels seyn (Bacchylides ap. Scholiast. Apollon. l. l.). Hier sind die Obrigkeiten die Speiseherrn. Das ist Zeusland, Sonnenland. Zeus heiſst selber Äthiops (Lycophr. 537 ibiq. Scholiast.)

„Zeus geht selber zum Mahl der unsträflichen Äthiopen"

wie Homerus schon wuſste (Iliad. I, 422.). Es sind aber auch die unsträflichen Äthiopier, die frommen (ἀμύμονες, δεισιδαίμονες) das ist ein poëtischer Nachhall von Jahresfesten, von Götterspeisungen und Lectisternien aus einem der Stammländer Griechischer Religionen. Von dort her war mit den Priestercolonien Jupiter-Ammon nach Oberägypten gekommen und hatte seine Diospolis magna, die groſse Stadt des Zeus-Amun gestiftet. Geordnete Zeiten, Jahresfeste und jährliche Wohlthaten waren mit den Gedanken an Äthiopien verschmolzen. Bildwerke an den Tempelwänden stellten die groſsen Wohlthäter: Priester, Könige, Götter vor Augen. Von da kommen sie in das Lied der Dichter. Wie sie das Volk erzählte, zeiget uns der naïve Bericht des Herodotus, und beim Homerus, Hesiodus und Andern haben wir die ehrwürdigen Bilder wieder, nur anders gewendet und umgesetzt in den Sinn des Griechischen Epos.

Dort im Morgenlande, wo der Sonnentisch aufgeschlagen ist, sind die tadellosen Leute, die unsträflichen Verehrer der Götter.

Diese Frommen haben Speiseherren und Versorger unter sich, und man weiſs nicht, ob sie Götter sind oder Menschen. Es sind die Gerechten, die Trefflichen. Es sind ehrwürdige Gestalten der besseren Vorwelt, bleibende Vorbilder für alle Zeiten und Geschlechter. Ein solcher Priester und König begegnet auch dem Abraham, dem Manne Gottes. Dieser kehrte zurück aus der Schlacht der Könige. „Aber Melchisedech, der König von Salem trug Brod und Wein hervor. Und er war ein Priester Gottes des Höchsten. Und seegnete ihn, und sprach: Geseegnet seyst du, Abram, dem höchsten Gott, der Himmel und Erde besitzet. Und gelobet sey Gott der Höchste, der deine Feinde in deine Hand beschlossen hat. Und demselben gab Abram den Zehnten von allerley.“ (Genesis XIV, 18 ff.). Grosartiger und reiner ist wohl keines jener Bilder aus der Vorwelt gehalten. Weit stehen die Griechischen Dichtungen unter ihm. Es ist auch eine typische Person, dieser Melchisedech. Aber welch ein Typus? Man lese das 7te Capitel des Briefs an die Hebräer und erkenne! Nach einem solchen Ausleger wird wohl niemand unsere Deutung erwarten. Es sey also blos einiges Nothwendige zum Verständniſs unseres Ideengangs gesagt. Melchi-zedek מלכי-צדק heiſst König der Gerechtigkeit. Er ist Priester und König zugleich. König ist er zu Salem d. i. in der Stadt des Friedens. Er soll Jerusalem zuerst gegründet haben (Theodoreti Quaest. 64 in Genesin.). Er liebt aber

Abram, den Mann Gottes und den gerechten Streiter. Er, der friedliebende erquickt den Krieger mit Brod und Wein. Er speiset und tränket, aber er lehret auch. Er betet und seegnet, und empfängt vom Krieger den Zehnten aller Habe. Auch dem frommen Äneas begegnet auf seiner Farth ein König und Priester. Es ist Anius, König auf Delos und Apollo's Priester. Auch Sohn des Apollon hieſs er. Mit ihm hatte ihn Rhoeo (Ῥοιώ), die Tochter des Staphylus erzeugt. Der wilde Vater schlieſst die schwangere Tochter in einen Kasten ein und auf Delos, wohin ihn die Meereswellen getragen, dorten gebiert sie einen Knaben, und nennt ihn Anius (Ἄνιος), den Sohn des Kummers, weil sie um seinetwillen Kummer erduldet (ἀνιασθῆναι.). Dieser ward nun König der Insel und Priester seines Vaters Apollo (57). Das war ein alter Mythus, der schon in den Cyprischen Gedichten erzählt war, und den die ersten Historiker nacherzählten. Aber auch hier schon ist jene Erinnerung patriarchalischer Vorzeit zu einem Kindermährchen in dem Munde geschwätziger Hellenen geworden. Einfach, still, gros kommt und geht der Priesterkönig der göttlichen Geschichte. Er geht hervor aus der Stadt des Friedens, speiset

(57) Diodor. Sic. IV, 62 ibiq. Wessel. Virgil. Aeneid. III, 80 seqq. ibiq. Excursus Heynii p. 470. Pherecyd. Fragg. p. 223 seq. ed. Sturz. Scholiast. Lycophron. 570, p. 681 seq. ed. Müller. Conon. narrat. 41.

und seegnet, und schon ist er dem Blick entzogen. Vaterlos, mutterlos ohne Nachfolge und Geschichte. Doch das ist nun der Griechen Art, und darum ist auch ihr Mythus ein Niederschlag, eine Verdunkelung heiligerer früherer Geschichte. Die Erläuterung der Bilder, womit dieses Mährchen vom Griechischen Schmerzenreich, Anius, spielt, bedarf nicht vieler Worte. Der wilde Sohn der Traube, Staphylus, ist sein Eltervater, seine Mutter Rhoeo ist das Mädchen des Granatapfels. Sie ist in so weit eine neue Kore-Persephone, wie der Knabe ein neuer Dionysus. Als Bacchus sollte Letzterer ja auch von der Wehklage den Namen haben. Wie Bacchus zu Brasiae, wie Perseus zu Seriphos, so steigt Anius auf Delos aus dem Kasten und aus wilden Wellen ans Licht. Aus dem Kind der Sorge erwächst ein Mann des Heils, und was der wilde Traubenpflanzer verderben wollte, wird ein Saame neuer Güter. Anius erzeuget die Frauen des Saamens, des Weins und des Öls. Öno, Spermo und Elaïs sind seine Töchter. Dionysus gab ihnen die Kraft Wein zu schaffen in Fülle. Diese Fülle nähret die Griechen im gerechten Krieg. Als sie nach Troja schifften, waren sie bei dem Anius eingekehrt. Dieser rieth ihnen, neun Jahre vor Troja zu liegen, im zehnten würden es die Götter in ihre Hände geben. Seine Töchter, versprach er ihnen, sollten sie während dieser Zeit versorgen. Diese Versorgerinnen hieſsen seitdem Önotropö oder Önotrophö (Οἰνοτρόφοι) Pflanzerinnen und Geberinnen

des Weines (Tzetzes et Pherecydes l. l.). Auch den Führern im gerechten Kriege, den Atriden ward ein Seegen gegeben und ein gutes Zeichen im Hause des Anius. Einen Stier gab ihnen dieser Priester und König mit, dazu die Weisung: wo er aus dem Schiffe springen würde, da sollten sie der Athene ein Schnitzbild aufrichten. So würden sie glücklich fahren. Er sprang zu Andros ans Land. Seitdem hatte man auf dieser Insel eine Minerva, Stierschlägerin (Ἀθηνᾶ ταυροπόλος). Solche Wohlthaten wuſsten die Griechen von jenem Anius zu rühmen (Suidas in ταυροπόλον, III, 435 Kust.). Das war eine Athene-Praxidike ohne Zweifel, eine Minerva, die das Recht liebt und Recht schafft.

So ist also auch hier wieder ein Stierpfad vorgezeichnet und ein Stierzeichen. Es ist gegeben vom gerechten König und Priester, vom milden Versorger in der Noth. Er speiset und versorget, aber er lehret auch und seegnet. Er gibt Zeichen und Bilder, und neue Heiligthümer werden unter seiner Weisung gegründet. Wo er ist, da gebricht weder guter Rath noch gute Nahrung. Neun Jahre lang gibt er den Griechen Brod, Wein und Öl in Fülle. Im zehnten ist die Vollendung da. Das ist das Jahr des Heils. Den Zehnten aller Früchte bringen fromme Völker auch dem Heiligthum der Götter dar. Der Stiergott Dionysus schafft die Fülle. Er ist aufgestiegen aus dem Lande der Sonne; vom Ammon und aus Ammon ist er gezeugt. Das Land

der Sonne, Äthiopien, hat ihn gesendet. Es ist auch das Vaterland der Frommen und die Wiege der ersten Pflanzer. Sie treiben den Ackerstier vor sich her, und der Stierpfad wird zu Land, wie zu Wasser ein glückliches Zeichen. Auch aus dem Meere geht er hervor. Von dort her ist auch Anius, der Mann des Kummers entsprungen. Aber aus dem Kummersohn ist ein Heiland erwachsen.

Wie den Deliern aus dem Kasten in den Meereswellen ein Heiland, ein Lehrer kommt, so kommt auch denen von Ceos ein Erretter. Das war Aristäus der Bienenvater. Anhaltende Dürre hatte das Eiland heimgesucht. Die Bewohner hatten ihn aus Phthia gehohlt, um die schreckliche Noth zu wenden. Er kommt und beschwichtigt die Gluth des Sirius. Er löschet den Brandmann aus (s. oben III, 365 f.). Er ist der beste Streiter (Aristäus.). Er opfert zuerst dem Jupiter-Ikmäus, dem Geber der Feuchtigkeit. Er rettet, gibt Fülle und Lehre, stiftet Bilder und Götterdienst. Mithin ist der Bienenvater auch Gesetzgeber und Lehrer, König und Priester, Speiseherr und Seegner.

Hieraus wird es sich nun wohl begreifen lassen, wie zu Ephesus an diesem Orte alter Religion, in dem grofsen Tempel der Artemis Priester genannt werden, deren Name zuerst Bienenkönige und dann Könige insgemein bezeichnet: Ἐσσῆνες, die zu-

gleich Speiseherrn (ἱστιάτορες) genannt werden, und in ihrem Amte einer Regel unterworfen sind, die an patriarchalische Sitte erinnern soll: an die reine, aber wilde Kost der früheren Menschen, an eine Nahrung ohne Beschwerde, an ein sinniges und gerechtes Leben, an die erste Stiftung bürgerlicher Ordnung, aber auch an die gerechte Vertheidigung des vaterländischen Bodens. Bienenkönige hieſsen sie, weil die Biene, ein nährendes, reines, sinniges, stillwirkendes, Ordnung liebendes, aber auch streitbares Thier ist.

An die meisten dieser Vorstellungen müssen wir auch gedenken, wenn wir im Dienst der Ceres und Proserpina den Namen Melissen, Bienen, (Μέλισσαι) als einen heiligen Namen genannt finden. Es ist davon schon oben die Rede gewesen. Eine Hauptstelle darüber ist die des Callimachus (Hymn. in Apoll. vs. 110.), wo Spanheim mehrere andere nachgewiesen hat, was mich der Mühe überhebt, darüber weitläuftig zu seyn. Nach Porphyrius (d. A. Nymph. cap. 18.) müſsten wir dabei besonders an die Ceres-Chthonia denken, und an den Honig als ein Bild des Todes. Daſs aber jener Name einen weiteren Umfang gehabt, ergibt sich aus allem Bisherigen. Noch kann gefragt werden, ob blos die Priesterinnen der Ceres ihn führten, oder alle in ihre Geheimnisse eingeweihte Frauen? Für jenes scheinen mehrere Zeugnisse der Grammatiker zu sprechen, woraus

Tanaquil Faber Anlaſs genommen hat im Scholiasten des Theocritus (XV, 94) ἑταίρας in ἱερείας zu verwandeln (s. die Note seiner Tochter Anna zur angeführten Stelle des Callimachus.). Allein da auch Hesychius (T. I, p. 566 Alb.) das Wort durch αἱ τῆς Δήμητρος μυστίδες erklärt, so sehe ich keinen Grund zu zweifeln, daſs auch auf die der Ceres geweihten Frauen der Name Melissen ausgedehnt ward. Auch Μητροπόλοι hieſsen übrigens die Priesterinnen der Ceres, wie sie denn selbst auch Mutter genannt wurde (Hesych. I, 598.). Der ältere Name aber war jener, nachher hieſsen sie erst Metropolen. Ich bemerke dieſs deſswegen, weil Saintecroix (Relig. secr. p. 146.) in die Worte des Hesychius den ganz entgegengesetzten Sinn legt aus offenbarem Miſsverstand oder Gedächtniſsfehler. Wir haben schon mehrere Beispiele gegeben, daſs die Gottheiten selbst in den Mysterien besondere, dem geheimen Gebrauch vorbehaltene Namen bekommen haben. So war es auch mit ihren Dienern. Der Name Melissa, Biene, als heiliges Epitheton einer Priesterin der Ceres oder einer Geweihten überhaupt, erinnerte nun gleich jeden Unterrichteten an alle jene Traditionen von einem reinen Gottesdienste der Vorzeit. Zuerst sollte er aus einem Eigennamen entsprungen seyn, und von jener Nymphe Melissa herrühren, die bald Jupiters Ernährerin hieſs, bald der Menschen erste Wohlthäterin. Sie hatte ihnen zuerst den Genuſs der Früchte gezeigt, und den Bienen von

sich selber den Namen gegeben (Mnaseas ap. Scholiast. Pindari Pyth. IV, 106.). Wir dürfen uns daher auch nicht wundern, wenn der Name Melissen auch auf Priesterinnen anderer Gottheiten ausgedehnt ward (vergl. Pindari Pyth. IV, 106 ibiq Interprett.). Vielleicht hatten solche religiöse Vorstellungen Antheil daran, daſs der Name Melissa ein beliebter Frauenname unter den Griechen blieb; auch in den höheren Ständen. In früherer Zeit kommt er häufig vor. So hieſs z. B. die Tochter des Epidamnus Melissa (Steph. Byz. in Δυῤῥάχιον); ingleichen die Tochter des Regenten von Epidaurus, die nachher Periader, Tyrann von Korinth zu seiner Gemahlin wählte (Athenaeus XIII, p. 132 Schw.). Auch führt jene Pythagoreerin aus Samos diesen Namen, von der wir noch einen Brief an die Cleareta über die Zucht und Tracht der Frauen lesen (bei Wolf. Mulier. graec. fragg. p. 133 und Anderwärts.). Sie erinnert uns an den Samischen Philosophen und Befehlshaber Melissus (Plutarchi Pericl. 166 C.). Auch die Frau des Philosophen Karneades hieſs Melissa (Val. Max. VIII, 7. 9. extern. vergl. J. C. Wolf l. l.) um nicht mehrere Beispiele anzuführen.

Es war ein Name glücklicher Bedeutung. Die Fülle des Seegens, der Weisheit, Unschuld und Gerechtigkeit war damit bezeichnet. Bienenweg, wie Stierweg waren Pfade der ältesten Cultur. Die Patriarchen der Vorzeit waren ihn gewandelt. Zeus der

Bienenvater und Stiergott und seine Söhne und Priester Osiris-Dionysus und Aristaeus der treffliche Abwehrer und Geber der Fülle; Ceres auch, die Mutter und Seele der Erde, und in ihrem Gefolge die Bienennymphen, die Melissen mit ihrer süfsen Kost: Speiseherrn und Speisefrauen. Zuerst aus den Bergen von Ätolien wilde Jäger (Agreer), aber wohlthätige Bienenväter zugleich, die das Weidmesser zum Zeidelmesser machen und aus der Wildnifs den sanften Honig spenden. Könige, in deren Hand den Herrscherstaab die Priesterbinde umgibt. — So auch in Dodona's Eichenwäldern und in den Gebirgen von Thessalien. Dann Ackermänner und Diener der Ceres und ihrer Honigtochter Melitodes-Persephone; Briseïsche Nymphen von Ceos und Kreta her, wo die Dienerinnen der Artemis oder die Artemis selber Brito die Süfse genannt ward (oben III, 365, 367.): Jägerinnen und süfse Nymphen und unter ihnen ein mädchenhafter Knabe Bacchus Briseus der süfse.

Aber in ihm keimt ein Weingott, ein Geber verderblicher Gabe und süfser zugleich; ein Lärmgott erwächst in ihm. Was der Weinstock wirket, hat der wilde Staphylus gelehrt. Erst im Enkel, im Manne des Kummers Anius, in dem sanften Lehrer, ist dessen Hitze abgekühlt. Dessen Muhmen Molpadia und Parthenos müssen des neuen Saftes Wuth empfinden. Sie entschlafen und im Erwachen finden sie sich dessen beraubt, wo-

von die Letztere den Namen hat (Diodorus Sic. lib. V, cap. 62.). Das sind Lots Töchter in Griechischen Inseln. Und noch ist der Jammer nicht zu Ende. Nun müssen Schweine kommen und die Weintonnen verschütten. Nun entfliehen die Töchter dem Zorn des Vaters durch den Sprung vom Felsen. Apollon rettet sie, und trägt sie nach der Chersonesus. Dorten stiften sie ihm einen reinen Dienst. Wer vom Schwein gegessen, ja wer es berühret, ist unrein. Ein Mischtrank aus Honig und Milch oder Wasser ist das reine Trankopfer in ihren Tempeln. Denn das angenehmste Geschenk für die Götter ist: „Der gelben Biene wachsgebildet Werk," wie Sophocles im Polyidus gesungen hatte, (ap. Porphyr. de Abstin. II, 19. p. 734 seq. ed. Rhoer cf. Diodor. l. l.).

Polyidos, der Seher mit dem hellen Auge, war ja auch ein Mann des Honigs, dessen Gebrauch die Augen klar macht. Er hatte aber auch das Stierzeichen gegeben. Das waren bildliche Lehren aus den Kuretischen Weihen von Kreta. Alte Wahrheiten, vorige Gebote der Natur enthielten diese Bilder. Honig und Wein hieſs da auch so viel als Nüchternheit und Rausch, Maaſs und Übermaaſs. Schweine und Fleisch vom Schweine: Fleischeslust, thierischer Trieb, Wust und Fäulniſs und Verwesung. So versteht es der weise Sokrates auch in der Fabel von der Circe beim Homerus (Xenoph. Memor. I, 3, 7.).

Rausch bringt Fleischeslust. Aber die Jungfrauen im Geist und Sinn wenden sich wieder in Apollons Dienst zur Frucht der reinen Biene. Sie sind also Bienen, sie sind reine, sinnige Wesen. Sie nähren sich, aber sie füllen sich nicht, sie kosten das Süfse, aber sie reitzen den Stachel der zornigen Biene nicht. Das war Lehre der alten Weihen des Zeus von Kreta. Er heifst selbst der linde und bittere (ἤπιος πίκος) (58). Süfs und bitter ist des Menschen Theil, hart und sanft, lind und herbe. Alle Lehrer und Lehrerinnen, die auf dem Stierpfad oder Bienenpfade zu den Völkern herüber wandeln, bringen diese alte Lehre mit. Brito, die süfse Jungfrau, hat den verwundenden Pfeil in ihrer Rechten. Ceres, die gute Mutter, bringt in der Tochter Persephone eine Würgerin mit. Das Zeidelmesser ist auch ein Weidemesser, und der Honigmann ein Mann der Jagd (ἀργεύς) und ein Schlächter. Selbst die Getraidesichel wird in den Händen der Ceres-Proserpina zum Mordschwert. Auch der Mann der Traube (Staphylus) hat zum Enkel den Mann der

(58) Da mit diesem Epitheton sich eine ganz neue Ideenreihe eröffnet, von Jupiters Tod, vom Jupiter-Picus und von der Ceres als Wahrsagerin aus dem Laute, so habe ich, um den Faden nicht abzubrechen, davon eine Übersicht in einem besonderen Excurs und in einer Note dazu gegeben (s. unten am Schlufs dieses Paragraphen.).

Sorge, des Jammers (Anius.). Bitter ist das Leben. Die Galle ist sein Bild, die man auch bei Opfern braucht. Des Todes Bild ist Honig, der sänftigende, in den Schlaf einwiegende Honig (s. oben vergl. Porphyr. d. Antr. N. cap. 18.). Daher hat Ceres auch als Erdmutter, die alles Lebendige in ihrem Schoose verbirgt, Bienennymphen zu ihren Geweihten (59).

Aber sie sind auch Nährmütter, wie die Mutter Ceres, der sie dienen. Sie wirken im Stillen, sie erwirken auch, wie die Bienen im Stillen bilden und wirken. Diese erwirken die liebliche Frucht, von der man nicht sagen kann, ob sie Speise oder Trank ist, so wenig als von der Götterkost. So erwirken sie etwas Köstliches und Erquickendes, und arbeiten nicht vergeblich. Vergeblich sind die Drohnen. (Thränen, oder Hummeln), welche nur lärmen und verzehren, aber keinen Honig erwirken. Daher sind diese ein altes Sinnbild der trägen, unnützen Menschen (Hesiodi Ἐϱγ. 303.). Sie sind auch anderen Ursprungs als die Bienen. Letztere sind aus dem Stier gebohren; Erstere aus

(59) Auch den Mohn lieben die Bienen (Virgil. Georg. IV, 131 ibiq. Interprett.). Es ist eine der Cerealischen Pflanzen (Cereale papaver.). Daher der Mohn unter den Attributen der Ceres öfter vorkommt (s. Spanheim ad Callim. Apoll. vs. 110. Cer. vs. 44. Mitscherlich ad Homeri h. in Cer. vs. 13.).

dem Aas des Rosses (Servius ad Virgil. Aeneïd. I, 435.). Auch hier wieder ein Gegensatz zwischen Stier (60) und Roſs, beruhend auf alten physikalischen Ansichten, und im Arkadischen Mythus von der Ceres-Erinnys und von dem Roſs der Fluthen ebenfalls angedeutet. Wie Ceres dorten Anfangs mit dem Rosse ringt, so kämpfen die Bienen gegen diese Roſsgeburt:

„in Heerschaar
Wehren sie ab, die Drohnen, das träge Vieh
von den Krippen."

(Virgil. Georg. IV, 168 nach Voſs ibiq. Interprett.). Und wie die Bienen den unnützen Drohnen in der alten Physik (die freilich hier nicht ausser Acht zu lassen und mit unsern Erfahrungen nicht zu vermengen ist) entgegenstanden, so standen in der Mysterienlehre die Melissen mit ihren guten Gaben den Danaïden mit ihrem zerbrochenen Wasserkrügen gegenüber. Aber auch hier wieder Seegen und Krieg. Die nährenden und süſse Frucht bringenden Bienen wehren auch ab, und sind, wenn es gilt, kriegerische Wesen, so friedlich sie sonst leben. Von dieser Kriegslust der Bienen hat derselbe Dichter (Virgil. IV, 67 ff.) eine sehr lebendige Beschreibung gegeben. Dadurch wer-

(60) Auch der Mond, der Vorsteher der Zeugung, der vom Stier befruchtete und die Erde befruchtende Mond heiſst Biene (μέλισσα Porphyr. d. A. N. cap. 18.).

den sie wieder ein Vorbild für die Bienenväter und Priester, die dem Zeus und der Ceres dienen. Darum heifst der Bienen-Jupiter Aristäus, der trefflichste im Kampf, und unter seinen Abbildern kommt ein sinniger Bienenvater vor, aber ein bester Streiter, ein Aristomachus zugleich. Auch in diesem Sinn mögen die Eleusinier, wie wir oben hörten, weisheitliebend und kriegliebend zugleich genannt worden seyn. Sanft und streitbar, hart und mild: das ist das alte Cerealische Gesetz. Darum müssen auch alle, die dieses Gesetz verkündigen, hart und linde zugleich seyn. Hart im Entsagen und im Üben, damit sie abwehren können, wenn es gilt, Ungesetz und Roheit, und vertheidigen die Heilsordnung ihrer grofsen Götter.

Diese Regel galt in alten Tempeln der Völker: zu Kreta bei den Kureten, wo Jupiter den Bienen die wunderbarsten Gaben verliehen, wo Melissa, die Biene und Nymphe, aller Priesterinnen Vorbild ist; zu Dodona unter den kampfrüstigen, nüchternen, harten Selli oder Tomuren; auch in Indien und Äthiopien, im fernsten Osten und Südosten, üben sich in dieser strengern Lebensart jene Weisen und Priester, die davon den Namen tragen, die Gymnosophisten (Philostrati Vit. Apollon. III, 15; VI, 10.). — Auch dorten finden wir dasselbe Bild der Biene als ein Attribut grofser Gottheiten und zu den lieblichsten Phantasien ausgebildet. Nur in einigen Localitäten behaup-

tet auch hier die Natur ihre Rechte. Es gibt der Bienenarten viele, worüber uns neuerlich ein grofser Naturforscher näher belehrt (v. Humboldt observations de Zoologie II, 5, 6.) und dabei auch die Indische Biene angeführt hat. Diese gehört natürlich den Indischen Gottheiten an. Schon aus der Sakontala und aus den Erläuterungen, die Georg Forster dazu gegeben, geht unwidersprechlich hervor, dafs auch die Indische Mythologie diesem Geschöpfe die mannigfaltigsten Bedeutungen geliehen hatte. Hier genügt es mir zu bemerken, dafs die grofse Indische Biene von dunkelblauer Farbe dem Crischna geweihet, und oft vorgestellt ist, wie sie diesen Gott umflattert, oder über seinem Kopfe schwebt (Jones Asiat. Abhandl. I, p. 226.).

Blau war die Biene indischer Gottheiten, denen überhaupt die dunkelblaue Farbe heilig ist (s. oben I, pag. 155.). Jupiter, der den Bienen alle gute Gaben verliehen hatte, hatte die Bienen auf Kreta erzfarbig (χαλκοειδεῖς) oder Goldfarbig (χαλκῷ χρυσοειδεῖ παραπλησίαν) gemacht (Älian XVII, 35. Diodor. I, p. 381 Wess.). Wer die Art des Alterthums kennt, das in solche heilige Bilder möglichst viele Bedeutungen niederlegte, wird es vielleicht nicht unwahrscheinlich finden, dafs hiermit zugleich auf das goldene und eherne Weltalter angespielt war (Hesiodi Ἐργ. 108 ff.). Wenigstens ist es gewifs, dafs die Meinung der Alten den Bienen das Amt gab, den ätherischen Thau (den Honig), der im

goldenen Weltalter reichlich und lauter von den Blättern der Bäume geflossen sey, vermischt mit fremden Säften, kümmerlich in Wachstafeln, die sie aus Blumensaft bilden, zusammen zu tragen (Virgil. Georg. I, 131. IV, 1 und daselbst Voſs.). So ist dieses gerechte und arbeitsame Thier zwischen das goldene und eherne Geschlecht in die Mitte gestellt, um die himmlische Gabe guter Götter, als einen Nachlaſs von jenem, diesem zu überliefern. Hier sind also die Bienenkönige Hestiatoren oder Speisemeister, und wenn die Speisepriester zu Ephesus Ἐσσῆνες, Bienenkönige und Könige hieſsen, so sollte dieser Name an den Jupiter selbst erinnern, an den Bienenzögling und ersten Bienenkönig (Ἐσσήν, wie ihn wirklich Callimachus genannt hatte.). Dieser groſse Götterkönig steht auf der Grenzscheide der Zeiten. Von seiner Wiege holen unter Furcht und Zittern und in schrecklichem Donnerwetter die Männer des Erzes auf Kreta den süſsen Honig (Antonin. Liber cap. 19 vergl. unten die Note zum Excurs.). Das goldene Alter ist geschlossen, geendet ist die seelige Zeit des gemeinsamen Besitzes. Wie das gemeine Essen vom Fleische des Pflugstiers an den Diipolien zu Athen an Jupiter den Zertheiler, an gemeinsame Noth und an das allgemeine Loos erinnerte, so erinnert auch die zusammenlesende und mittheilende Biene daran. Es ist die Zeit des getheilten Besitzes; aber die Gerechtigkeit und das gerechte Vertheilen, Mäſsigkeit im Genuſs, Weisheit im Den-

ken, das sind Erbgüter aus dem goldenen Zeitalter der frommen Menschen. Die Essener zu Ephes, wie die Daetri (Δαιτροί) zu Athen sind in den Tempeln zu Austheilern bestimmt. Sie sollen Abbilder seyn jener Dämonen (Δαίμονες) die man auch in Wort und Begriff als Austheiler kannte (s. oben III, p. 5.). Diese sind ja keine andere als die vergötterten Menschen des goldenen Alters. Es sind fromme Dämonen, wie Hesiodus sie nennet (Ebendaselbst pag. 9.). Sie sind Beschützer des Rechts, Diener des Zeus; sie geben Reichthum und Wohlfarth aller Art; sie besitzen ein königliches Ehrenamt (Ebendas. p. 9 f.). Aber auch Weise sind sie in Wahrheit und nach ihrem Namen (Ebend. p. 5.). Es treten mithin die Begriffe von altem Königthum und Priesterthum in Einer Person vereiniget, nach dieser Wendung, mit der Lehre von den Dämonen in Verbindung. Hiermit hängt auch die andere Ansicht zusammen, nach welcher der Dämonen Amt es ist, die aus dem Göttersitz herabkommenden Seelen in Leiber zu vertheilen. Sie führen sie ein in die Körperwelt unter den Kreis des Mondes, aber sie wollen sie nicht versenkt wissen in die Materie. Sie schweben um den Heerd der Häuser und der Städte (ἑστιοῦχοι s. oben III, 24.). Die Flamme soll rein bleiben. Unordnung und Ungesetz ist ihnen ein Greuel, und die Obrigkeiten sollen sie zum Muster nehmen (Ebendas. p. 10, 24.). Auch Plato, der so gern auf altreligiöse Vorstellungen anspielt, bezeich-

nete die Dämonen mit einem Namen aus der patriarchalischen Welt. Hüter und göttliche Hirten nannte er sie (Ibid. p. 80.). Eine Heroënlehre ist dem Volke gegeben, worin es von dem Thun und Lassen derer belehrt wird, die auch im Leibe gelebt haben, aber nicht leiblich blos, sondern in edlerer Sorge für das Vaterland und seine Götter; weswegen sie auch selbst zu der Würde von Halbgöttern und Göttern erhoben worden. Zu diesem bessern Streben ist die Heilsordnung von Sühnopfern und Weihungen eingesetzt, und diejenigen, die zuerst den Ackerstier gebändigt und geschlachtet, die Hirten, die die süſse Kost des Honigs gebracht, die Fleischvertheiler, die Bienenväter, haben indem sie für den Leib gesorgt, auch die Mittel gezeigt, wie das Volk gereinigt werde und ausgesöhnt mit den Göttern. Der reinigende Honig war das versöhnende Opfer, und der Name der reinen Biene war der würdigste für Priesterinnen und Priester.

So strebt das eherne Geschlecht dem goldenen nach. Die Männer des Erzes auf Kreta holen Honig von Jupiters Wiege, und die Kureten auf dieser Kureteninsel führen um das Götterkind und um seine Amme, Melissa, womit die eherne Zeit beginnt, ihre Chöre auf. Damit Kronos, der Kinderfresser, das Wimmern des Knaben nicht höre, schlagen sie nach dem Takt Speer an Schild, Erz an Erz, und bewegen sich in reissendem Tanzschritt (Lucretius II, 633.). Das sind Planetentänze, wie man sie auch in Samothrace sah, und wie

sie zu Sparta, wo die Mondfrau Helena einst den Reigen angeführt hatte, länger üblich geblieben. Sonne und Mond und die Sterne in ihrem Kreislauf wurden darin nachgebildet. Aber es waren Kriegstänze zugleich, die an den beginnenden Nothstand erinnern und zum Kampfe vorbereiten sollten. Dieselben Planetengötter haben aus den Tiefen der Erde ihr Erz hervorgewirkt, und die Kureten zu Kreta sind ihre Arbeiter und ihre Diener und Priester. Ihre Feinde sind die Kinder der Erde, die wüsten ungeschlachten Titanen. An dem geordneten Chor der Kureten hat Jupiters Amme, die Bienennymphe Melissa, Wohlgefallen. Dadurch wird ihr himmlischer Pflegesohn gerettet. Auch die Biene, dieses königliche göttliche Geschöpf, das sich so gern unter den Willen eines Königs fügte und ein Bild des Gehorsams und der Ordnung war (Virgil. Georgic. IV, vs. 210 ibiq. Interp.), hatte einen lebendigen Sinn für Wohllaut und gemessene Bewegung. Darin setzte es der religiöse Glaube der Vorwelt dem Delphine gleich (vergl. oben II, p. 391.). Noch Virgilius gibt den Rath zu glücklicher Einfassung der Bienenschwärme nicht blos Blumen und Pflanzen zu brauchen, die den Bienen lieblich duften, wie die Melisse, sondern er fügt auch hinzu:

„Reg' auch klingendes Erz, und den Hall der cybelischen Cymbeln.“

Eben so glaubte man die Biene für harmonischen Gesang empfänglich (Virgilii Georgicon IV, 64 ibiq. Voſs.).

Wenn wir bei diesen naïven Vorstellungen und Einbildungen, die kein Denker, wie Aristoteles, auszuklären oder zu vertilgen vermochte, stehen bleiben und uns in den Kindessinn ältester Zeiten versetzen, so werden wir auch leicht einsehen, wie auf dieser Einen Wurzel Aberglaube und löbliche, religiöse Sitte zugleich erwachsen konnten. Von jenem sprechen wir zunächst: das Erz, oder Kupfer war von Alters her dem Dienst der Götter geweiht. Es sollte ein heiligeres Metall als andere seyn (Servius ad Virgil. Aeneid. I, 448.) Mondshörner, die durch ihre gekrümmte Gestalt dem Monde befreundet waren, haben wir im Dienst der Cybele gefunden (II, p. 32.). Auch der Klang des Erzes war, wie der Biene, so der Luna angenehm. Luna, als Göttin der Zeugung hieſs ja auch selbst Biene (μέλισσα, S. die oft angeführte Stelle des Porphyr. d. A. N. cap. 18.). Als Hecate ist Luna alles Zaubers furchtbare Mutter. Aber auch hier wieder Zauber und Gegenzauber. Denn auch Luna, auch die mächtige Göttin des Mondes, wähnte das Volk, kann durch magische Künste und Formeln verfinstert, bezwungen, ja sogar auf die Erde herabgezogen werden. Das war alter Wahn von Pontus und Oberasien her; und Thessalien, das Land der Brandmänner ward auch das Vaterland der Hexen. Wie früh dieser Glaube, einem bösen Kraute gleich, in Griechischen Ländern gekeimt habe, lehrt schon die Stelle des Aristophanes in den Wolken (749) wo eine Thessalische Zauberin

den Mond auf die Erde herabziehen soll. Dieser Noth und diesem Kampf des Mondes, wähnte man weiter, mache Erzklang, Hörnerschall und Geschrei ein Ende. Noch im Zeitalter Augusts und später, hegte der gemeine Mann zu Rom und in den Provinzen diese alte tiefgewurzelte Einbildung (61). Diesen Künsten waren die Sonnenkinder von Kolchis ergeben, wie namentlich Medea bei Ovidius beschrieben wird. Der Glaube daran beruhte auf alten Naturansichten, und hieng zusammen mit achtbaren Instituten. Daher er auch selbst mit der christlichen Religion nicht ganz ausgegangen ist, wie das Glockenläuten zur Abwendung des Wetterschadens und andere Gewohnheiten beweisen. Auch in den Cerealischen Religionen findet sich der Gebrauch von Erzklang, und zwar in einer so sinnigen Bedeutung, dafs wir nicht umhin können, auch davon noch kürzlich das Wesentliche zu bemerken:

In diese neue Ideenreihe führt uns ein bewährter Schriftsteller ein. Es ist Apollo-

(61) s. Virgil. Eclog. VIII, 69 ibiq. Interprett. Tacit. Annal. I, 28 ibiq. Lipsius. Ovid. Metam. VII, 207 ibiq. Interprett. Juvenalis Sat. VI, 432 ibiq. Ruperti. — Eine sehr lebendige Vorstellung des Kampfes der Diana und Hecate mit den Giganten sehen wir jetzt auf einem Bild im Museo Chiaramonti I, nr. 17. Dort ist auch eine berühmte Statüe der Ceres mitgetheilt, nr. 16. Mehrere hierher gehörige Bildwerke gibt jetzt Millin in der Galerie mythologique.

dorus in seinem Buch über die Gottheiten, wovon uns der Scholiast des Theocritus ein hierher gehöriges Fragment mittheilt (ad Idyl. II, 36.). Dieser belehrt uns, daſs die Alten an ein ehernes Instrument schlugen vorerst in Mondsfinsternissen, sodann bei den Todten, im Fall der Abgeschiedene rein und frey von schwerer Schuld war. Daher diente dieser Beckenklang zu jeder Entsühnung und Reinigung. Auch zu Athen, berichtet Apollodorus weiter, schlägt der Hierophant das Instrument (τὸ ἠχεῖον) wenn man die Kore (Proserpina) ruft; und wenn zu Lacedämon ein König gestorben, pflegen sie das Becken zu schlagen (cf. l. l. et Apollodori Fragg. pag. 401 seq. Heynii.). Eine inhaltsreiche Nachricht. Was zuvörderst das Wort betrift, so heiſst dasselbe Instrument oder Becken auch χαλκεῖον. Die neueren Griechen bezeichneten auch wohl das gekrümmte Horn (das Mondshorn) damit, und nannten es zuweilen mit der Römischen Namensform, die freilich wieder Griechischen Ursprungs ist, βούκινον (s. Hesych. I, 1667 ibiq. Interprett. und jetzt Zonaras p. 1017 ibiq. Tittmann, in Dessen Note Aristophanis Nub. 291 zu schreiben ist.). Wir unterscheiden den akustischen und den symbolischen Gebrauch, den die Alten von den ehernen Gefäſsen machten. Von dem ersteren redet der Scholiast zur angeführten Stelle des Aristophanes, womit man den Mathematiker Theon (de mathem. Platonis locc. cap. 12), ingleichen den Vitruvius (lib. V, cap. 5, und dazu Schneider p. 345,

zu seinem Eclogg. phys. p. 175.) verbinden mufs. Eherne Gefäfse dienten nämlich in Theatern und dergl. dazu, den Ton gehörig zu leiten und zu verstärken. Diefs genüge uns hier zur Bemerkung der ersten Anwendung, da wir es nach unserm Zweck nur mit der zweiten zu thun haben.

Jenes Becken in der Hand des Hierophanten hatte schon über tausend Jahre vor Chr. Geb. getönet. Es war die Ceresglocke (wenn man das ἠχεῖον so nennen will), welche die Colonie der Chalcidenser nach Cuma in Italien geleitet hatte. Zwei Attiker, Hippocles und Megasthenes waren Führer der Colonisten. Entweder eine vorausfliegende Taube, oder der Klang des Erzes, wie man es bei nächtlicher Weile in den Cerealien anstimmt, hatte ihnen den Weg gezeigt (Vellej. Patercul. I, 4, 1.). Taube oder Erzklang — beides gehört der Ceres und Proserpina an, und Attische Anführer konnten kein heiligeres Zeichen wünschen. Dasselbe Zeichen erhielten auch in dem alten Lande der Ceres, in Böotien, die Tenagräer. Als sie neue Wohnplätze suchten, gab ihnen Ceres die Weisung, so lange zu wandern, als sie den Erzklang hörten, und wo er schweige, da sollten sie sich niederlassen (Ruhnken ad Vell. l. l. ibiq. Etymolog. mscr.). Wenn man zu Eleusis der Proserpina ruft, wenn Völker wandern, dann beginnt neue Zeit. Frühling kehrt wieder mit der Rückkehr der Proserpina. Sie heifst ja der Frühling selbst. Welches Zei-

chen könnte für den wandernden Ackerbauer glücklicher seyn? Auch Memnon, der Sohn der Morgenröthe, wenn er die ersten Sonnenstrahlen mit Klang begrüfst, ist in ägyptischer Sprache als Amenophis, ein glücklicher Prophet, ein guter Verkündiger (oben I, p. 307.). Auch als Osymandyas, als König des goldenen Jahresringes soll er von dem redenden Steine den Namen haben (Ebendaselbst.). Der alte Glaube an die Zauberkraft des Beckenklangs hieng auch hiermit zusammen. Von den Beckenorakeln und der Wahrsagerey aus Erzgefäfsen habe ich anderwärts gehandelt. Hier bemerken wir, dafs das Rufen der Proserpina durch Beckenklang und die Entzauberung des mit finsteren Geistern ringenden Mondes im Grunde auf ein und derselben Vorstellung beruhet. Auch dann noch bleibt derselbe Sinn, wenn wir die Worte des Apollodorus (l. l. τῆς Κόρης ἐπικαλουμένης in Medien nehmen, „wenn Kora um Hülfe ruft.“). In dem ersten Fall haben wir, (dafs ich so spreche; ich will damit kein wirkliches Glockengeläute behaupten) ein Geläute des Aufgangs; im zweiten ein Todtengeläute. Auf und Untergang, Abend und Morgen, Frühjahr und Herbst: diese Begriffe sind offenbar mit jenem symbolischen Erzklang verbunden. Im Frühling rufte der Phrygier seinen Attis durch den Laut der Hörner und Becken, und auch der Göttermutter liefs man alsdann das Erz erklingen (s. oben II. vergl. Interprett. ad Ovid. Fast. III, vs. 740.). Im Frühjahr, wenn die Völ-

ker ziehen und Colonisten wandern, dann rühret man das Erz. Das that auch der Römer noch. Im Frühling am 23ten März feierte er das erste Tubilustrium, oder die erste Trompetenweihe. An diesem Tage wurden auch die Waffen gerührt und dem Mars und der Nerine (der Tapferen nach der Sabinersprache) Opfer gebracht (Joh. Lydus de menss. p 85. cf. Ovid. Fast. III, 849.). Also Glück dem neuen Pflanzer, Glück dem Ackerbauer und Glück dem Mann des Krieges — das Alles sollte vorerst der Klang des Erzes bedeuten. Aber auch Heil dem frommen Todten. Dem abgeschiedenen Könige gaben die Spartaner den Glockenton zur Begleitung mit. Auch wann die Sonne sinkt, wann das Jahr in das winterliche Dunkel niedertaucht, dann gibt das tönende Erz das Zeichen: Also: Herbstgeläute, Königsgeläute, Todtenglocke. Aber auch ein Geläute für die wandernden Seelen. Dafs auch diese Bedeutung in jenem Anklingen des Erzes lag, liefse sich von einer andern Seite zeigen, wenn es hier der Ort wäre in die Pythagorischen Lehren von der Harmonie der Sphären einzugehen, wovon wir noch bei Cicero im Traum des Scipio populäre Andeutungen lesen, und bei dessen Erklärer Macrobius, worauf ich hier verweisen kann. Aus der angeführten Stelle des Apollodorus wissen wir schon, dafs das Anklingen des Erzes bei den Alten ein Reinigungsmittel überhaupt war. Nachdem er von dem Geläute bei frommen Todten geredet, fügt er diese Bemerkung von der Ent-

sühnung hinzu. Was ist also natürlicher, als folgende Ideenreihe: durch den Klang des Erzes, des den Göttern heiligen Erzes (s. oben Servius) wollten die Alten der Proserpina zu Hülfe kommen, wollten dadurch die Rückkehr der grofsen Jahresgöttin zum neuen Leben bewirken, und die Luna wollten sie dadurch befreien helfen von den finsteren Mächten, die sie verdunkeln. Auf gleiche Weise sollte auch der Klang des reinen Erzes die Seele reinigen und sie entzaubern von der Macht der finsteren Dämonen. Aber es sind der Stufen viele, die der Seele vorgesetzt sind. Es ist ein langer Weg, der Weg der Rückkehr; auch wandern immerfort Seelen auf und ab. Darum tönte immer und immer das Becken zu Dodona, oder wie Demon (62) wollte: die Becken tönten in Einem fort, weil der Seelen Wanderung lange Zeit hindurch dauert. Das ist das nimmer schweigende Becken von Dodona, welches auch noch in einem andern Sinn zum Sprichwort genommen war. So lange die Seelen wandern, so lange tönt dieses Erz, und die Tanagraeischen Pflanzer sollten „so lange wandern, als die Glocke der Ceres

(62) s. oben IV, p. 183., wo der Scholiast des Homerus ed. Villoison Δήμων hat. In der Gronovischen Abschrift des Fragments von Steph. Byz. de Dodone stand fehlerhaft Μενεδήμων. Ich hatte früher Δήμων corrigirt (s. Dionysus p. 46.). Jetzt sehe ich, dafs die andere Handschrift in der Biblioth. Coislin. p. 285 diese richtige Lesart auch hat.

tönte:" — Völkerweg, Seelenweg, das sind hierbei die hervortretenden Begriffe. Es richtet der Erzklang den Lauf der Völker; er bestimmt die Wanderungszeit der Pflanzer aus einem Land ins Andere, und die der Seelen in und aus dem Leben. Aber der Tonweg war auch der Weg der Bienen Erzklang und Wohllaut lockt sie, und hält sie fest in ihrem Fluge. Sie sind das Vorbild aller Colonisten. Senden sie doch selber Pflanzungen aus ihren volkreichen Staaten. Darum war die Biene ein altes Symbol der Colonien, vielleicht auch auf Münzen Griechischer Städte (oben II, p. 171 f.). Auch das Bild der Zeugung war die Biene. Nicht ohne Ton und Laut geschiehet die Wanderung der Seele in den Leib, aber nur das Ohr eines Gottes vermag ihn zu vernehmen. Der Sonnengott, der Gott der Zeiten und der Zeugung, jener Mithras, der den Stier ergreift und mit dem Stieropfer den Anfang des irdischen Lebens eröffnet, dieser ist es, der die Zeugung heimlich höret (ὁ τῆς γένεσιν λεληθότως ἀκούων Porphyr. d. A. N. cap. 18 p. 18 Rh.). Vorzugsweise aber heifsen die Seelen Bienen, die ein gerechtes Leben führen wollen, die wohlgefällige Werke thun, die sich rein erhalten, und auf die Rückkehr denken (Ibid. p. 19.). Das sind also dieselben Seelen, denen der Klang des reinen Erzes im Tode zu Theil wird, jener Wohllaut, der an die Harmonie des Lebens erinnert, und auch der gerechten, reinen und unschuldigen Biene wohlgefällt. (Ebendaselbst.).

Also immer wieder Stierpfad und Pfad der Götter und der Religionen und Pflanzungen unter rohen Völkern, ja Stierpfad oft Weg der Nationen selber. So auch der Flug der Bienen deutlich bezeichnet als ein Weg der Kultur und des heiligen Dienstes. In den Händen dieser Bienenväter und Völkerhirten wird das eherne Becken der Bienenzucht ein Erz der Ceres, ein heiliges Geräthe, und das Messer, womit der Stier geschlachtet wird, zugleich zu einem Opfermesser. So stehet die Biene neben der Ähre auf Münzen alt griechischer Stadte, und erinnert die Nachkommen an den Ursprung ihres Wohlstandes und ihres Glaubens (s. oben II, p. 172.). Auch Ephes hat die Biene auf seinem ältesten Gelde (Ebendas.) und die heiligen Opferpriester dorten hieſsen Bienenkönige (Ἐσσῆνες.).

Einen ganz ähnlichen Namen führte eine merkwürdige Religionsgesellschaft unter den Juden. Gelehrte Alterthumsforscher haben schon die Essener der Heiden und die jüdischen Essäer (63), zusammengestellt. Was

(63) Quellen: Philo Quod omn. prob. lib. p. 876 und de vita contempl. p. 891. Josephus de B. Jud. lib. II, cap. 8, 11, p. 785. Antiqq. Jud. lib. XV, 10. XVIII, 2 p. 617. Aus Philo, Eusebius P. E. VIII, p 379 und aus Josephus: Porphyrius de Abstin. IV, 11 seqq. p. 331 seqq. und daraus wieder

den Namen betrifft: Ἐσσηνοί Ἐσσαῖοι, so wissen wir urkundlich nichts Bestimmtes darüber. Desto mehrere Vermuthungen sind gewagt worden. Der große Scaliger (de emendt. Tempp. VI, p. 221.) leitete ihn erst aus dem Syrischen her, wonach sie die Frommen, die Reinen geheißsen hätten. Nachher gab er diese Meinung selbst wieder auf, und erklärte den Namen aus dem Chaldaischen, die Stillen. Die Erklarung des Hesychius (I, pag. 1466 Alb.) Ἐσσήτιοι durch μάντεις bezieht sich wohl auf diejenige Deutung des Worts, wonach man es von חזון μαντεία herleitete. Salmasius (ad Solin. p. 611 seq.) bezog die Erklärung bei Hesychius auf den Realbegriff der Weissagung, weil nämlich Propheten unter den Jüdischen Essäern gewesen. Toup wollte hingegen die Glosse des Hesychius auf die Ephesischen Opferpriester beziehen und deſswegen Ἐσσῆνες lesen (Emend. T. III, pag. 536.). Daſs die Ephesischen Essener auch Weissager waren, und z. B. aus den Eingeweiden der Opferthiere prophezeit haben, oder aus der Opferflamme, läſst sich schon nach der ganzen Genealogie, und nach Allem, was wir oben über die Religion der Ephesischen Diana bemerkt haben, vermu-

Eusebius P. E. IX, p. 404; auch theilweise Cyrillus contra Julian. V, p. 180 Spanh. Epiphanius haeres, XIX, p. 40. Plinius H. N. lib. V, cap. 17. Chrysostom. in Acta Homil. XVIII. Suidas in Ἐσσαῖοι, und jetzt Zonaras (Lex. gr. I, p. 877.).

then. Welche Meinung nun auch über den Ursprung des Namens Ἐσσηνοί und Ἐσσῆνες, bei Heiden und Juden, beliebt werden mag, gewiſs dürfen wir nicht an eine Griechische Wurzel denken, wie Is. Vossius (ad Hesych. l. l.) thut. So oft also auch darin gefehlt seyn mag, daſs man ausländische Wurzeln suchte, wo sich ein Wort ungezwungener selbst aus dem Griechischen herleiten lieſs; so bleibt es hinwieder, besonders bei religiösen Wörtern, unbestreitbar wahr, was Eustathius so oft eingeprägt: „wenn ein Wort ausländisch (βάρβαρον) ist, so soll man keine hellenische Etymologie suchen" (vergl. Eustath. 1625, 34 und in Bezug auf Ἐσσαῖοι Tittmann ad Zonarae Lex. I, p. 878.). Über die sogenannten barbarischen Wörter in der Griechischen Priestersprache lieſse sich überhaupt Vieles sagen. Es ist keinesweges hierbei Alles mit Einem Maaſse zu messen, wie noch neuerlich geschehen, da man Eine Stelle des Clemens so gebraucht hat, als ob nun Alles der Art auf Priestertrug und Geheimniſskrämerey hinauslaufe. Wer wird es leugnen wollen, daſs ausländische Worte und Formeln sehr häufig schlauen Betrügern als Mittel der Magie und des Aberglaubens gedient haben? Man vergleiche was der groſse Bentley (Epistol. ad Millium pag. 491 Lips.) darüber sagt, und was ganz neuerlich Coray darüber beigebracht hat zu der bemerkenswerthen Stelle des Heliodorus (Aethiop. lib. VI, p. 219.). Also diesen Miſsbrauch stelle ich nicht in Abrede. Auch ergibt es

sich hinwieder von selbst, daſs man keine ausländische Wurzel suchen soll, wo ein Wort sich als Griechisch ankündigt. Aber daſs andrerseits auch wirklich ausländische orientalische Wörter und Formeln, ingleichen Priesternamen aus hohem Alterthum und aus der gemeinsamen Quelle aller gebildeten Religion, aus Asien und Ägypten her, in Griechischen Tempeln erhalten waren, und heilig beibehalten wurden, ist eben so zuverlässig und unbestreitbar. Ich mache absichtlich diese allgemeine Bemerkung, weil wir im Verfolg gerade in den Eleusinien eine Formel finden werden, die nach den unzweideutigen Erläuterungen, die sich neuerlich darüber ergeben haben, Indisch ist; und die sich nicht als ein magisches Abra kadabrah späterer Vagabunden ausdeuten lässet.

In Betreff jener Ephesischen Essener treten noch bestimmte Gründe ein, die es höchst wahrscheinlich machen, daſs dieser Priesterorden, wie sein Name, Oberasiatischen, vielleicht bestimmt Persischen Ursprungs ist. Zu Ephes, im Dienst der Artemis haben wir so viel Persisches gefunden, und unter andern auch eine Priesterschaft mit Persischem Namen, die Megabyzi (s. oben II, p. 185.). Wir haben oben aus Pausanias ersehen, daſs diese Ephesischen Priesterköge, wie sie heiſsen, auch Speisemeister genannt wurden. Dafür hätten wir einen Anlaſs in dem glänzenden Vorbild aller Persischen Könige, im älteren Cyrus, wenn sein

Persischer Name eigentlich τροφή Speise, bedeutete, und also ursprünglich einen Speisekönig bezeichnete, wie ein Sprachforscher hat behaupten wollen (s. Burton λειψαν. veter. ling. Persicae p. 35.). Dazu würde auch jene Sage gut stimmen, wonach er seinen Persern, um sie vom Medischen Joche frei zu machen, das Bittere und Süſse erwieſs. Den einen Tag muſsten sie das Dornenfeld graben, den andern erhielten sie Speise und Trank in Fülle (Herodot. I, 126.). Freilich ist diese Vorstellung urkundlich, und in alten Religionen verbreitet. Im Sonnenlande, wo der König des Himmels fürchterlich plaget, wo die Sonnenstrahlen Alles versengen, dorten ist auch der Sonnentisch. So wäre denn auch der Khorshid der Perser ein bitterer und milder König zugleich. Das ist er aber ohnehin schon als Abbild der Sonne, und sein Name wird doch wahrscheinlicher, wie oben bemerkt wurde, davon hergeleitet, und nicht vom Persischen Namen Speise.

Bestimmter weisen schon die Essäer der Juden nach Oberasien, vielleicht nach Persien hin. Es ist aber die Vermuthung der oben genannten Gelehrten sehr wahrscheinlich, daſs beide Namen und Institute (der Ἐσσῆνες und Ἐσσηνοί) aus Einer Quelle hergeflossen sind. Freilich bei den Jüdischen Essäern ist nun mehreres zu sondern. Zuvörderst die Essäer in Palästina sind doch sehr zu unterscheiden von den Ägyptischen Therapeuten des Philo

(l. l. U.). Sodann lebten die Palästinischen selbst in einer weiten Provinz zerstreut, wo manche örtliche Umstände Veränderungen herbeiführen konnten. Auch wissen wir aus Josephus bestimmt, daſs die Essäer theils verheurathet, theils aber ehelos waren. Natürlich lebten die ersteren nach einer etwas freieren Regel, ohngefähr den Laienbrüdern bei christlichen Mönchsorden gleich. Es ist nichts wahrscheinlicher, als daſs diese Jüdische Religionsgesellschaft eine Folge des Babylonischen Exils und der dadurch gegründeten Bekanntschaft mit Oberasiatischen Religionsideen war. Dieſs ist wohl nach der ganzen früheren Lage des Jüdischen Volks historisch das wahrscheinlichste. Mit diesem historischen Blick auf dieses bestimmte Jüdische Institut sind wir freilich geneigt und auch berechtigt, die Behauptung des H. Grotius (Epist. 552.) zu verwerfen, der den Pythagoras aus der Essäischen Schule hervorgehen lieſs. Allein andrerseits hat dieſs wieder einen guten Sinn, wenn er nur richtig gefaſst wird. Es ist nämlich dieser Essäismus der Juden nur eine Äusserung und ein neuer Zweig einer morgenländischen Philosophie und priesterlichen Lebensart, die schon in weit früherer Vorzeit ganz unleugbar bis tief in den Abendländern hin ihre Colonien und Strahlen verbreitet hat. Über das Orphische Leben habe ich mich oben erklärt. Ganz ähnlich waren jene Selli bei dem Tempel des Jupiter zu Dodona, die Homer schon so kannte; und Valckenaer hat in der Diatribe

Euripidea (pag. 171.) bei dieser rauhen Lebensart der Dodonäer schon sehr richtig an die Jüdischen Essäer und an die Gymnosophisten Indiens erinnert; wie wir denn selbst im Vorhergehenden unter den Japanern ähnliche Institute, nach neueren Berichten, nachgewiesen haben. Gerade dieser Allgemeinheit solcher gottesdienstlicher Vereine wegen, gedenke ich dieser Jüdischen Essäer hier. Woher sie ihren Ursprung genommen, daher sind auch jene scharf markirten Priesterschaften zu den Griechen gekommen: jene Tomuren oder Sellen zu Dodona, jene Karkinen in Lemnos, jene Orphiker in Thracien, die Kureten auf Kreta und die Essener zu Ephes. Nur der Weg war verschieden und die nächste Quelle, aus der die Einen und die Andern ihre Lehre und Regel schöpften. Die Wege über Ägypten, über Ephesus und Vorderasien und über die Pontischen Länder sind für Hauptstrafsen dieser Priestergesellschaften zu halten. Gewisse Grundbegriffe und Vorschriften blieben aller Orten, wo sie sich auch niederliefsen, dieselben, giengen in den Pythagoreïsmus über, wie in die Systeme Platon's und der edelsten Denker seiner Schule, bis in die Jahrhunderte nach Christus herab. Es warrn Lehren, die sich durch ihre Kraft und Tiefe bewährt hatten, und daher immer das Eigenthum der vollkommneren Menschen blieben.

Den Jüdischen Essäern ward, nach Josephus (l. l. U.) der Vorwurf gemacht, dafs

sie Sonnendiener seyen (vergl. Starck Geschichte der Christl. Kirche des Erst. Jahrh. I, pag. 167 f.). Schon Salmasius hat eine gründliche Vertheidigung für sie geführt (Plin. Exercitt pag. 611. seqq.). Er hat unwidersprechlich gezeigt, daſs sie nicht eigentlich die Sonne, sondern einen höchsten Gott angebetet haben, und nach ihm hätte Brucker (Hist. crit. philosoph. II, p. 768.) nicht nöthig gehabt, eine zwar weitläuftigere, aber weniger gelungene Schutzrede zu halten Doch muſs man Bruckern das Verdienst lassen, die Nachrichten von den Essäern fleiſsig gesammelt und auf die Geschichte der Philosophie angewendet zu haben. Gleichwohl wiederhohlt der gelehrte de Rhoer zum Porphyrius (de Abstin. p. 148 und 336.) den Vorwurf, sie hätten herrlicher als billig von der Sonne gedacht und geredet. Die Worte des Josephus (s. l. l. und Porphyr. p. 335 Rh.), worauf es hier ankommt, sind zu charakteristisch, als daſs ich sie übergehen könnte: πριν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον — πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχὰς (φθέγγονται) ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι. Verbinden wir hiermit die Nachricht des Philo (ap. Euseb. p. 379), so sehen wir allerdings, daſs sie den Aufgang der Sonne mit Ungeduld erwarteten, und daſs sie durch Gebetsformeln ihn zu beschleunigen suchten. Hier greifen wieder ganz ähnliche Begriffe ein, wie wir sie in den Cerealischen Religionen finden, und oben in Bezug auf Proserpina und auf den Mond nachgewiesen haben; und jetzt, nachdem wir die Zendschrif-

ten vor uns haben, kann darüber kaum ein Zweifel übrig bleiben. Hienach ist das Gebet die Waffenrüstung des Parsen (Zendavesta Anhang, II, nr. 89, 20.). Gebet und Formel haben eine bindende und lösende Gewalt, und eine zwingende Kraft wohnt ihnen bei. Der Parse bricht mit der Sonne Aufgang zum Kriege auf, und zur Sonne kehrt er sein Gesicht in allen heiligen Handlungen (Ebendaselbst III, 50, 217.). Die Sonne ruft der Parse an nebst dem Mithra (Ibid. II, nr. 9.). Sie ist ihm das Grofse der Grofsen, sie ist dem himmlischen Worte unterthan, und stirbt nicht (Ibid. II, nr. 89.). Aber sie ist geschaffen (Bundehesch II.). Sie ist Ormuzd's Auge (Ibid. Izeschne H. I, II.). Aber alle Gebete des Parsen fangen an mit Anrufung des Namens Ormuzd, und steigen dann stufenweise herab zu allen reinen Wesen (Ibid. Izeschn. H. 87. 2 nr. 91, Card. 5. u. a. m. Orten.). In diesem Sinn sind jene Nachrichten über den Sonnendienst der Essäer zu nehmen. Jener hohe Begriff vom Licht und vom Sonnenlicht drückte sich natürlich, wie bei den Parsen selbst, und wie noch heut zu Tag bei manchen Christen im Orient (Hyde de relig. vett. Pers. cap. 1.), auch in den Gebeten und gottesdienstlichen Handlungen der Essäer aus, ohne dafs sie defswegen die Sonne zum Gotte selbst gemacht hätten. Jede Nacht ist ein Bild von Ahrimans Reich. Sie ist ein kleiner Streit des Ormuzd. Wachen und Wehren gegen die finsteren Mächte ist daher dem Parsi heiliges

Gesetz. Immer und immer wird das heilige Wort gesprochen, damit Ahrimans Reich nicht überhand nehme. Es ist ein kämpfender und läuternder Geist, dieser Geist des Gebets. Er zwingt die finsteren Kräfte, und hilft dazu, daſs Ormuzd's Auge sich öffne, d. i. daſs die Sonne wiederkehre. Es ist ganz derselbe Glaube, der unter den Griechischen Völkern die Gebräuche herbeiführte, wodurch sie dem verfinsterten Mond gleichsam zu helfen bemüht waren. In demselben Geiste war es auch, wenn man zu Eleusis Proserpina aus der Unterwelt rief, oder wenn man ihr rief und läutete, damit sie wieder aufsteige aus dem dunkelen Haus des Pluto. Eben darum verweilten wir hiebei.

Ganz Persisch, oder wenn man will Medisch, ist manches andere in den Gebräuchen der Jüdischen Essäer, wie z. B. das sorgfältige Verhüllen ihres Leibes, damit die Sonne ihre Blöſse nicht sehe (beim Josephus l. l. l. l. cf. Porphyrius p. 341.); welches uns die Wohlstandsregeln der alten Perser ins Gedächtniſs bringt, wie sie Xenophon (Cyrop. I, 2.) erzählt. Anderes ist sehr charakteristisch, wie die Enthaltung von Fleischspeisen, die strenge Absonderung des Gemeinen vom Gottesdienstlichen, und die Entfernung alles Dessen aus ihrer Wohnung (σεμνεῖον), was an den Bedarf des Lebens erinnert; ihr strenges Stillschweigen, besonders am Tisch und ihre Ehrfurcht gegen die Alten, — Züge, die Philo (de vit. contempl. pag. 191

seq.) wenigstens von den Therapeuten erzählt, und die uns unwillkührlich an die Pythagoreïsche Gesellschaft erinnern. Besonders gehört dahin auch ihre symbolische und allegorische Lehrart und die Bemühung aus den heiligen Schriften den typischen Verstand zu entwickeln (Ibid.), auch die Vorliebe für weifse Gewänder, die von den Essäern bemerkt wird (Joseph. l. l. cf. Porphyr. l. l. p. 334.). Gerade so sehen wir auch dorten beim Euripides in den Kretensern den Theilnehmer an den höheren Kuretischen Weihen mit einem weifsen Gewande bekleidet (s. oben III, p. 404.). Ganz besonders aber müssen wir auf jenen Hauptsatz essäischer Lehre merken, der in allen gebildeten Religionen des Alterthums wiederkehrt, und die Grundlage aller Mysterien bildet: Der Leib, lehrten sie, ist vergänglich, und woraus er bestehet, das hat keinen Bestand; die Seelen sind unsterblich und bleiben immer. Aus dem feinsten Äther (λεπτοτάτου αἰθέρος) entsprungen, werden sie durch eine natürliche Neigung (64) herabgezogen (ῥύμῃ φυσικῇ κατασπωμένας); wenn sie aber die Fesseln des Leibes abgeworfen haben, (τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν) dann freuen sie sich, wie solche, die einer langwierigen Knechtschaft entgangen sind, und schwingen sich aufwärts

(64) Bis auf den Ausdruck die ursprünglich Ägyptische Lehre der Griechischen Mysterien (s. oben III, p. 447.).

(μετεώρους φέρεσθαι. Joseph. l. l. Porphyr. p. 343.).

Also immer die alte Lehre wieder, die wir bei Ägyptiern, Orphikern und Pythagoreern gefunden haben. Auf Dialektik, wird ausdrücklich bemerkt, hielten die Essäer nichts. In Typen, nach der Weise des Morgenlandes, in Bildern legten sie nieder, was von ihnen als Wahrheit erkannt war. Es waren stille und sinnige Menschen diese Essäer, unermüdet dabei in Arbeit und Gebät. Der Bau ihrer Felder und die Betrachtung wechselten bei ihnen regelmäſsig. Nüchternheit und Gerechtigkeit war ihre eigenste Sitte. Waffen führten sie nur zur Nothwehr (Joseph. l. l.). Sie waren muthig und sanft, streng und milde. Da sie in Bildern redeten, so werden sie sich selbst auch im Bilde erschienen seyn. Was also auch ihr morgenländischer Name ursprünglich bedeuten mag — ein Grieche, der die Essener zu Ephesus und die Melissen zu Eleusis kannte, wird auch diese Essener des Judenthums den Bienen verglichen haben, den Bienen, wegen ihrer Ordnung, Nüchternheit und Gerechtigkeit, den Bienen auch wegen ihrer Lehre: von der Seelen Wanderung aus dem reinen Äther und von dem Aufflug aus dem Kerker des Leibes.

Abgewendet von der Sinnenlust, streng und rein tritt auch der vollkommnere Priester, der Vorläufer auf. Johannes der

Täufer folgt noch ganz jener harten Priesterregel der Vorwelt. Von Kameelhaar ist sein Kleid und seine Nahrung wilder Honig und Heuschrecken. Auch ihm genügt die einfache Priesterkost, die dem Prediger in der Wüste selbst die Einöde gewähren kann (Matth. III, 4. Marci I, 6.). Bekanntlich streiten die Ausleger darüber, ob hier Bienenhonig oder das sogenannte Manna der Wüste verstanden werden soll (s. Interprett. ad l. l. l. l. und Wesseling ad Diodor. XIX, 94.). Welche Meinung auch gelte, immer bleibt er ein Ascet in der allgemeinen Weise der Vorwelt, und die Meinung des Theophrastus, die wir beim Porphyrius lesen, bestätigt sich durch alle Traditionen. Ich meine den Satz von einem früheren, reinen Opferdienst, und einer ihm entsprechenden Priesterregel. Damit läfst sich die andere Tradition wohl vereinigen, dafs hie und da die religiöse Sitte sich vom Grausamen zum Menschlichen wendete und milderte. In dem Gewand aus Kameelhaaren könnte man vielleicht eine nähere Verwandschaft mit Persischer Sitte suchen. Die Perser hielten viel auf das Kameel und legten ihm besondere Kräfte bei (s. die Stellen bei Brissonius de reg. Persar. princip. 176, 497, 700. etc.). Behram, der hohe Geist, sollte selbst einst in dessen Gestalt erschienen seyn, und Hom sollte diesem Thiere Witz verliehen haben (Zendavest. II, 94. Card. 4, 5.). Bestimmt wissen wir auch aus Ctesias (ap. Apollonium Hist. comment. cap. 20.), dafs die Priester

und Vornehmsten bei den Persern, Gewänder aus Kameelhaaren trugen. Also der kameelhärne Rock war eine Tracht der Edlen von Parsis, wie der Honig eine Speise der Könige und Priester. Aber, wie gesagt, waren auch die Anlässe anderer Art, die den Täufer zu dieser Kleidung und Kost bestimmten; im Wesentlichen bleibt er ohne diese Zufälligkeiten immer ein Priester jener uralten strengeren Regel.

Der Gebrauch des Honigs erhielt sich auch fortan in den Kirchen der Christen, wie in den heidnischen Tempeln, und auch die Biene verschwand nicht ganz nach ihrer alten bildlichen Bedeutung. Die Theologen sagt Porphyrius (de Antr. Nymph. cap. 15. pag. 15 seq. Rh.) haben den Honig zu Vielerlei Symbolen gebraucht wegen seinen verschiedenen Eigenschaften. Er reinigt und erhält. Er heilet alte Wunden. Er ist süſs u. s. w. Im Grade der Leontica bei den Mithrasmysterien gieſsen die Eingeweihten Honig in die Hände zum Waschen, um damit ihre Reinheit von allem Bösen und Schändlichen zu bezeichnen. Daſs man den Mithras, als dem Bewahrer der Früchte, Honig darbrachte, erzählt uns derselbe Schriftsteller (Ibid. cap. 16.). In der christlichen Kirche blieb auch ein symbolischer Gebrauch der Art. Man goſs am Osterfeste Milch und Honig in den heiligen Kelch, und brachte ihn mit Opfergaben dar (cum sacrificiis.). Darüber belehrt uns ein Brief, den Mabil-

lon aus einer Handschrift der Königin Christina hat abdrucken lassen (im Museum Italicum Tom. I, 2, p. 69 seqq.). Der Verfasser ist Johannes Diaconus, der darin einem gewissen Senarius verschiedene Gebräuche der Christlichen Kirche erklärt. Er gibt jenem Gebrauch die Bedeutung, dafs die Wiedergeburt der Getauften dadurch bezeichnet sey. Am Schlufs drückte er sich so aus: „Lac ergo et mel potantur novi homines post amara delicta: ut qui in prima nativitate corruptionis lacte nutriti sunt, et amaritudinis lachrymas inchoarunt; secunda generatione lactis aut mellis dulcedinem in Ecclesiae visceribus sumant, ut nutriti talibus sacramentis incorruptionis perpetuae mysteriis consecrentur." Mithin auch hier wieder jener oft schon angedeutete Gegensatz, der besonders in den Cerealischen Mysterien vorherrscht, der Gegensatz von Bitter und Süfs, Noth und Rettung, Stand der Gnade, und dabei die symbolische Anwendung, die man von der Erhaltungskraft des Honigs in der Körperwelt, nun auf die Seele und Seelenheil gemacht hatte.

Es wurde schon oben (II, p. 220 ff.) auf die lange Fortdauer der Mithriaca aufmerksam gemacht, auf die verschiedene Gestaltung, die sie unter den Alles vermengenden späteren Römern erfahren, und auf die Art, wie sie hie und da, zumal unter gewesenen Heiden, auf christliche Festgebräuche und Cärimonien einwirkten. Daneben gingen die Taurobolien im Schwange, welche, wie wir

sahen, uralt in ihren ersten Gründen und Anlässen, unter andere Völker verpflanzt und mit ihren Religionen vermischt, in Entsühnungen ausarteten, die oft dem grausamsten Aberglauben zum Mittel dienen mufsten. Immer aber blieben für die tadellose löbliche Erinnerung, wie für den heillosesten Irrwahn, dieselben alten Bilder. Dürfen wir uns hienach wundern, wenn auch die Bienen neben dem Stier, selbst unter den Franken noch bedeutsam hervortraten? Ein bemerkenswerthes Beispiel gewährte die Entdeckung von dem Grabe des Fränkischen Königs Childerich des Ersten im Jahr 1653 zu Tournay in Flandern. Neben andern Überbleibseln ward darin ein Stierkopf, mit dem Bilde der Sonne darauf, und dabei eine Zahl von mehr als dreihundert goldenen Bienen in ihrer natürlichen Gröfse gefunden. J. J. Chifflet beschreibt den Fund in einem eignen Buch: (Anastasis Childerici regis Antverp. 1655.). Bei der damaligen Seltenheit mythologischer Kenntnisse, wenn man von einzelnen Philologen absieht, konnte es nicht fehlen, dafs viel Ungesundes über jene Alterthümer vorgebracht wurde, zumal da die berufensten Sprecher darüber ein Stillschweigen beobachteten. Da wurde unter Andern die Etrurische und Lateinische Sprache zu Hülfe genommen, um die Verbindung des Stiers und der Biene im Grabmahl eines Merovingers zu erklären. Schon Winckelmann hat diese Erklärung des Huet zu den mifslungenen gerechnet (in der Alleg. p. 626 f.).

Da aber weder er, noch die Herausgeber etwas weiter darüber sagen, so will ich doch hier das Bessere, das ein Anderer gegeben, beifügen, sollte es auch nicht das Gelungene heifsen können. Zuvörderst kann noch bemerkt werden, dafs man hat wissen wollen (woher, weifs ich nicht): in der Ägyptischen, wie in der Etrurischen Sprache (welche letztere schon mancher Hypothese zur Folie hat dienen müssen) werde Stier und Biene durch Ein Wort bezeichnet (Marianus de Etruria metropoli p. 182.). Den Apis fand nun auch der gelehrte Ever. Otto in dem Stierbilde aus diesem Fränkischen Königsgrabe, aber auf eine andere Weise. Er erwähnte vorerst die fortdauernde Anhänglichkeit an heidnischen Idolen, der sich die Franken jener Zeit schuldig gemacht. Auch den Dienst der Isis und des Mondes hätten Germanische Völker bei sich gehabt (Jul. Caes. d. B. G. I, 50. Taciti Germ. cap. 9.). Nun habe man dem Mond in Ägypten schon Stierattribute gegeben. Da ferner dieser Himmelskörper bei den alten Germaniern eine vorzügliche Verehrung genossen; da sie vor dem Neumond nicht ins Treffen gegangen (Caes. l. l.), so habe auch Childerich, der Sitte seiner Väter getreu, den Ochsenkopf als das Bild des dem Mond geweihten Apis zum glücklichen Zeichen mit auf seine Feldzüge genommen (Ev. Otto de diis vialibus cap. 4. p. 51 seq.). — Diese Erklärung kann von Einer Seite gelungen heifsen. Ihr Urheber hat authentische Zeugnisse über die Nationen gegeben, denen

jener König angehört, und die nähere Ausdeutung des Stierkopfs ist auch im kriegerischen Geiste jener Völker. Indessen weiſs ich nicht, warum wir gerade vom Ägyptischen Apis hier reden sollen, zumal da jene Zeugnisse der Römer vom Isisdienst der Germanischen Nationen selbst noch manchem Zweifel unterliegen. Stier und Biene, können wir sagen, waren so allgemein durch die meisten Religionen durchziehende Bilder, daſs wir gar nicht nöthig haben, zum Behuf Fränkischer Monumente eine Ausdeutung von den Ägyptern herzuholen. Will man aber doch eine historische Ableitung haben, wie diese Bilder in das Grab eines Merovingers im Frankenlande gekommen, — nun so dächte ich, der kürzeste Weg wäre auch der beste. Nun sagen aber Schriftsteller und Denkmahle, daſs die Mithrasgebräuche, worin, wie bemerkt, Stier und Biene sehr bedeutend hervortraten, unter christlichen Völkern und namentlich auch unter den Franken Eingang gefunden, daſs sie sich auch mit den Gallischen Religionen vermischt haben. Hieraus ergibt sich die natürliche Folgerung, daſs auch jene Merovinger ihnen angehängt, und daſs von daher Childerich der Erste den Stierkopf und die Bienen entlehnen konnte. Für ihn, den König und Heerführer, waren sie auch ganz geeignet. Stier und Biene waren, wie wir gesehen, von jeher königliche Thiere. Neuere Reisende bemerken, daſs jene Bienen aus dem Grabmahl Childerichs Veranlassung gegeben haben, statt der ehemali-

gen Lilien goldene Bienen auf den Französischen Kaisermantel zu sticken.

Vielleicht bin ich Manchen über diesen Gegenstand zu weitläuftig gewesen. Indessen schien mir diese Ausführlichkeit nöthig. Eine allgemeine Symbolik kann nicht allen einzelnen Bildern nachgehen. Aber Einem nachzugehn, einem solchen, das mit den gebildetsten Religionen aller Völker verwebt, und von der frühsten Zeit bis in die christlichen Jahrhunderte fortgepflanzt ist, dieses schien mir der Mühe lohnend. Es kann Unbefangenen zum Beleg dienen, wie in dem reissenden Strohm der Zeiten, unter dem wunderbarsten Wechsel äusserer Weltbegebenheiten, manche naïve kindliche Anschauungen bleiben, solche, die gewissermaſsen Lebenselemente aller Völker sind, die ihrem religiösen Ahnen oder Denken zur Stütze dienen, und damit zugleich Bilder, die nicht ersonnen und ausgedacht, sondern von der Natur selbst gegeben, für die Seele jener Ahnungen, Gefühle, Einbildungen oder Begriffe gleichsam der Körper sind.

Über jene Fortpflanzung alter Symbole und Gebräuche, über ihr Eintreten ins Christenthum und ihre Läuterung durch dasselbe wäre noch Vieles zu sagen. Es erfordert dieser Gegenstand eine eigne Erörterung. Wir wünschen, daſs irgend ein geistreicher, gelehrter und zugleich religiöser Mann unserer Nation sich dazu entschlieſsen möge. An Quellen und Hülfsmitteln dazu ist kein Man-

gel. Schon J. Alb. Fabricius hat reiche Nachweisungen gegeben, und seitdem sind in jedem Betracht die trefflichsten Beiträge geliefert worden (65).

(65) Ausser den oben (I, p. 238 ff.) gegebenen Nachweisungen will ich hier einige dieser willkommenen Bereicherungen nennen: Fr. Ficoroni Gemmae antiquae literatae (worunter sich viele christliche Bildwerke befinden) Romae 1757.; Pauli Arringhi Roma subterranea Paris. 1759; die Werke von Bosio, Boldoni u. s. w. Hieran schließt sich die neueste Ausgabe von J. A. Fabricii Bibliographia antiquaria (ed. Schaffshausen Hamb. 1760.), worin die Literatur über Christliche Kirchen, Bildwerke, Feste, Gebräuche u. s. w., besonders im 9ten Capitel, (p. 412 seqq.) nachgewiesen ist. Es folgen neuere Schriften, z. B. die Geschichte der christlichen Kirche des Ersten Jahrhunderts von J. A. Starck (Berlin 1779 ff. 3 Bde.), vorzüglich Dessen Tralatitia ex gentilismo in religionem Christianam; Regiomonti 1774, eine auf genaues Studium der christlichen Kirchenlehrer gegründete Schrift, zu deren Erweiterung der gelehrte Verfasser vieles Handschriftlich nachgetragen hat. Hierher gehören auch die gehaltreichen Anmerkungen von Wernsdorf zum Himerius, die Arbeiten von Heyne über die Kunstwerke in Constantinopel, von Böttiger über die Mahlerey, mehrere Abhandlungen von Münter und gleichfalls in Betreff der bildlichen Überreste Millin's Voyage dans les Departemens du midi de la France, dessen Monumens inedits u. s. w., ingleichen die ganz neue Schrift eines unterrichteten Reisenden (Artaud) Voyage dans les Catacombes de Rome par un membre de l'academie de Cortone; Rome 1810; Auch die Histoire de l'Art

Als ein Beispiel alt-christlicher Symbolik kann jenes Bild des guten Hirten gelten, das wir auf unserer 7ten Tafel nr. 2. nach Bellori und Bartoli gegeben haben. Ich füge einige Worte darüber bei, zumal da wir im nächstvorhergehenden Abschnitt auch von den Hirten und Lehrern der Völker nach altgriechischen Traditionen zu handeln veranlaſst waren. Die Stelle des Evangelium Joh. X, 11 ff. ist allbekannt. Unser Bild ist auf einer Grablampe angebracht, die nachher in die Brandenburgische Sammlung gekommen. Der gute Hirte kommt auf Grablampen und Gräbern öfter vor, wie gleich zuvor (nr. 28 bei demselben Bartoli und Bellori) bei Mabillon (Museum Italicum p. 232 seq.) bei Arringhi (Roma subterranea pag. 187 und öfter) und anderwärts; auch jetzt bei d'Agincourt Histoire de l'Art etc. livr. III, pl. 8. in einem Bilde aus dem dritten Jahrhundert. Hier, auf unserm Bilde, sehen wir Christus ganz im Hirtenkleide, da er in dem vorhergehenden bei Bellori das weitere Grie-

par les Monumens depuis sa decadence etc. von Seroux d'Agincourt. Auch die Meister in der Mahlerey von der Niederländischen und altdeutschen Schule haben sich im religiösen Gebiet alter christlicher Symbolik mit groſser Consequenz und oft eben so erfreulicher Feinheit des Sinnes gehalten. Wir haben uns davon zu überzeugen neuerlich zum öfteren Gelegenheit gehabt in der Sammlung der Herrn Boiserés und Bertram, die eine schöne Auswahl dieser Art enthält.

chische Pallium hatte. Hier ist Oberkleid und Unterkleid wie die Beschuhung ganz dem Hirtenleben im Felde angemessen. Ein Schaf trägt er auf seinen Schultern, im Begriff es zu der Hürde zurükzubringen. Wir müssen hierbei an das neutestamentliche Gleichnifs vom verlornen und wieder gefundenen Schafe denken mit den nahe liegenden allegorischen Beziehungen: Sieben Schafe sehen wir zu seinen Füfsen, wie sieben Sterne über seinem Kopfe. Man weifs, wie oft christliche Schriftsteller diese Zahl nennen, in verschiedenen Beziehungen, z. B. in Betreff der sieben christlichen Kirchen Asiens (über deren Alterthümer der Engländer Th. Smith: Septem ecclesiarum Asiae etc. Traj. ad Rh. 1694 gelehrte Nachrichten gibt) und dergl. mehr. Nach den Vätern war die Arche Noah's ein Bild der Kirche. Diese sehen wir zur Seite des Hirten und darauf die Taube des Noah, welche bekanntlich auch ihre typische Bedeutung erhielt. Jonas sollte im Syrischen auch eine Taube bezeichnen (s. Schleusneri Lexic. N. T. in v.). Aber auch ohne diese Namenallegorie, die Viele unstatthaft finden, war Jonas durch sein Schicksal ein bedeutendes Bild der Auferstehung (Matth. XII, 40.). Hier sehen wir ihn auf Einem Bilde in zweierlei Lagen, nach jener unkünstlerischen, naïven Art dieser blos bedeutsamen Bildnerey, wovon auch das älteste Griechenland Beispiele hatte. Auf der einen Seite speit der Fisch den Propheten aus, auf der andern ruht er unter dem Schatten seiner Frucht. Jonas, als Vorbild von dem nach

3 Tagen auferstandenen Christus hommt ungemein oft in diesem Christlichen Bilderkreis vor, und zwar nach den verschiedensten Handlungen seiner Geschichte. So sehen wir ihn z. B. auf einem Grabmahl (bei Arringhi Rom. subt. p. 193, 197 seqq.) wie er eben in des Fisches Rachen aus dem Schiffe geworfen wird; und beide Acte, der Sturz ins Wasser, und die Rettung daraus, so wie die ganze Geschichte nach allen Momenten sind mehrmals wiederholt (Ebendaselbst pag. 201 seqq.). Sonne und Mond oben neben den sieben Sternen zeigen, wenn man will, in ihren körperlichen Gestaltungen und Attributen Überreste alter Vorderasiatischer Bildnerey. Die Strahlenkrone auf dem Kopf des Sonnengottes, der auf die sieben Sterne deutet, erinnert an die Kaisermünzen von Tarsus und andern Städten mit diesem Sonnenkönig (die wir oben bemerkt haben.). Auch die Luna mit dem Schleier der Nacht, den sie über ihren Kopf schlägt, bringt Griechische Reliefs ins Andenken. Die Taube aber vor ihr macht sie ja zu einer wahren Pherephatta, d. i. zu einer Proserpina als Taubenpflegerin, wie Griechische Philosophen diesen Nahmen deuteten. — Hier also Viel Heidnisches. Und in der That, Juden und Christen standen noch bei den Römern in dem Rufe, daſs sie die himmlischen Körper anbeteten (Spencer ad Origen. contr. Celsum. pag. 344. Cuper im Harpocrates p. 112.). Bellori (p. 10.) will in der Taube neben der Luna ein Bild der Reinheit, Unschuld, Eintracht und andere

christliche Tugenden sehen. Daſs die Waldtaube den Griechen schon ein Sinnbild der Reinheit war, haben wir oben angemerkt. Das Übrige lasse ich auf sich beruhen. Ich dächte aber, daſs wir bei diesen Gestirnen über dem Kopf des guten Hirten vor allen Dingen an Stellen der Väter denken müssen, wie z. B. folgende des Ignatius ist (epistola tertia ad Ephes. pag. 40. bei Ittig bibliothec. patrum Apost. 2.): Es war ein Stern am Himmel aufgegangen über alle Sterne, sein Licht war unbeschreiblich, und seine Neuheit erregte Erstaunen. Alle übrigen Sterne aber sammt Sonne und Mond bildeten den Chor diesem Sterne (τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα, ἅμα ἡλίῳ καὶ σελήνῃ, χορὸς ἐγένετο τῷ ἀστέρι) u. s. w., und wie es denn weiter heiſst: durch ihn ist alle Magie aufgelöset, jede Fessel des Übels ist durch ihn gebrochen. — Er hat Alles aufgeweckt, weil er auf die Zerstöhrung des Todes denkt (διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν.)." — Ein Ausdruck, der an den Platonischen μελέτη θανάτου erinnert. Diese stellte Plato als den Zielpunkt der Philosophie hin. Sie sollte das Streben seyn, des Todes mächtig zu werden. Christus, sagt nun Ignatius, hat die Zerstöhrung des Todes erstrebt. Er hat ihm die Macht genommen. In unserm Bilde stehen Sonne, Mond und Sterne über dem guten Hirten, der so eben ein Schaf der Heerde wiedergibt. Sie deuten an, wie er die verlorne Seele zurückbringt, und zum Sternenchor der himmlischen Gemeine versammelt.

Excurs.

Jupiters Tod und Grab; Jupiter-Picus, der seelige Patriarch der Wahrsager und Ceres, die Prophetin.

Linde und scharf, so nehme ich nach der Ideenreihe oben im Text das Epitheton von Jupiter, ἤπιος πίκος, das ich in einem mir freundschaftlich mitgetheilten Excerpt aus einer Münchner Handschrift (Cod. 263, p. 427.) finde. Es ist Fragment eines Griechischen Lexicon, worin Götternamen erläutert sind. Von andern Stellen wird anderwärts zu handeln Gelegenheit seyn. Diese hängt mit unserm Gegenstand zu genau zusammen, als dafs ich sie hier übergehen könnte. Um in jenen Worten den angegebenen Sinn zu finden, wäre freilich eine kleine Änderung nöthig: ἤπιος πικός. So sagten die Chalcidenser statt πικρός (Hesych. II, p. 960 seq. ibiq. Interp.). Die Analogie ergäbe sich aus μικός, μικκός, und der Begriff wäre der Stechende, Verwundende, wie πικρός in

alter Sprache oft heiſst (Lennep. Etymolog. pag. 579.). Ja Zeus, als rächender Gott (ἀλάστωρ) wird bestimmt πικρός genannt (Hesych. I, p. 219.). Allein diese Änderung ist doch nicht nöthig. Der Begriff aber: freundlich und schrecklich bleibt derselbe Begriff, der in den Cerealischen Religionen so sehr ausgezeichnet ist. Es heiſst im angeführten Fragment. mscr. so: (Ζεὺς) Κεραύνιος. Αἰγιοῦχος (Αἰγίοχος) καὶ ἤπιος πίκος. Hier ist also das letzte Beiwort mit dem des Aegisführers verbunden, welches sich an das des Blitzenden anschlieſst, wie denn Jupiter nach alter Dichtervorstellung als Blitze-Schleudernder, donnernder, schreckender Gott die Aegis führt (Eustath. ad Iliad. IV, 167. Heyne ad Virgil. Aen. VIII, 354.). Über diese Aegis des Zeus und der Minerva, und ihre bildliche Darstellung, da sie bald Panzer, bald Schild ist, wäre es überflüſsig nach Spanheim (ad Callim. Jov. 49.) Winckelmann (Monum. I, nr. 9.) Schlichtegroll (Auswahl Stosch. Gemn. I, 94.) und Böttiger (Kunstmyth. des Zeus p. 57 ff.) etwas weiter zu sagen. Daſs aber diese Vorstellung, physisch und astronomisch genommen, frühzeitig in die Mysterienlehre übergegangen, verdient genauer beachtet zu werden. Das kann schon die einzige Stelle des Eratosthenes (Catast. 13 p. 10 seq. Schaub.) erweisen, der dabei aus einer mystischen Theogonie schöpfte, die man dem Musaeus beilegte. Wir merken um so mehr auf diesen Ideengang, weil auch jenes Wort, woran so

viel religiöse Tradition geknüpft worden, das Wort ἐσσῆνες hiebei wieder vorkommt. Es sollte nämlich auch junge Ziegen bedeuten (Eustath. ad Odyſs. I, p. 625.). Ob nun folgende Vorstellungen auch mit diesem Worte verbunden waren, mag dahin gestellt bleiben. Die Ziege und ihre Zieklein waren in den Kretensischen Mythen sehr bedeutend. Die nährende Ziege, die den Jupiter mit milder Kost gespeiset, war weiſs und schön, aber dabei so fürchterlichen Anblicks, daſs die Titanen, die ihn nicht zu ertragen vermochten, die Erde baten sie zu verbergen. Diese verbarg die Ziege in eine Höhle (Eratosth. l. l. cf. Hygin. P. A. p. 449 Stav.). — Ein astronomischer Satz, von der leuchtenden Capella im Fuhrmann mit ihren Böcklein mit den zwei folgenden dunkleren Sternen (ἔριφοι, Hoedi.). Das ist die Regen- und Sturm bringende Capella, und die Böcklein hieſsen bei den Alten ein rauhes Gestirn, und furchtbar den Schiffern (s. Arati Phaenom. 156 seqq. ibiq. Scholiast. p. 46 ed. Buhle und Voſs zu Virgil. Georg. I, 205.). Die näheren astronomischen Bestimmungen nach verschiedenen geographischen Standpunkten gibt Pfaff (de ortib. et occasib. sid. p. 85 seq.). Die weiſse, glänzende Ziege und die dunklen Wetterwolken, die schimmernden Böcklein und die schreckhaften Windstöſse waren sehr natürliche Gegensätze, aufgefaſst von der naïven Phantasie alter Völker. Im Geheimdienst des Zeus, der Minerva und in den Attischen Mysterien wurden diese Bilder in weiterer

Bedeutung genommen. Hierüber gibt die Stelle des Herodotus (IV, 189.), wo die Ägide aus Libyen hergeleitet, zugleich aber von dem durchdringenden Geschrei der Griechischen Frauen in den Minerventempeln geredet wird, einen bemerkenswerthen Wink. Auch das Schreckensgesicht der Libyschen Gorgone auf dem Ziegenfell gehört in diese Bilderreihe. Deutlicher tritt das Mysteriöse schon in der Geschichte des Bacchus hervor: Als Athamas rasend geworden und Ino in den Meeresgrund hinabgestiegen, verwandelt Zeus den Sohn Dionysus in ein Böcklein (ἔριφον), und Hermes mufs es nach Nysa zu den nährenden Nymphen tragen (s. oben III, 116 f., wo ich schon auf den astronomisch-mystischen Sinn aufmerksam gemacht habe). Den Händen des rasenden Athamas und der wüthenden Juno wird Bacchus als Böcklein entzogen. In dem Augenblick, als Ino im Meeresgrunde sich zur weifsen Mondgöttin und Morgengöttin erheitert, aus den dunkelen Wettern (s. oben IV, p. 32), steigt Bacchus als Böcklein hervor, und wird den Nymphen übergeben, die als Hyaden im Stier am Himmel glänzen. Heil und Verderben auch hier neben einander. Unter Blitz und Donner mufste auch Semele sterben, damit dieser Sohn des Zeus im Feuer und Sturmwind aufgehe. Das war Jupiter der Donnergott in seiner schrecklichen Offenbarung gewesen. So fabelte Theben, die eine Geburtsstadt des Dionysus. In seinem andern Vaterlande zu Kreta, wo auch Jupiter geboh-

ren war, sollten auch beide, Sohn und Vater, gestorben seyn.

Wie viel wufsten nicht die Alten vom Grab eines Jupiter auf Kreta zu erzählen. Man lese nur, was der fleifsige Meursius (in Creta cap. 4) darüber zusammen getragen. Dieses Vorgeben sollte schon der Kreter Epimenides seinen Landsleuten verwiesen haben (s. Ruhnken. zu Callimach. Jov. vs. 8 p. 6 Ernesti ibiq. Lexic. mscr.). Darauf bezog sich der Spruch: die Kreter sind Lügner (Spanheim ad Callim. l. l.). Bekanntlich hat ihn auch der Apostel Paulus (Tit. I, 12.) gebraucht, und die spätesten Dichter von Callimachus bis zu Nonnus herab (s. Callim. l. l. Nonnus VIII, 117 ibiq. Moser.) haben ihn in ihre Gedichte eingewebt. Der Tod und das Grab des Göttervaters Jupiter ward ein reicher Stoff zu Betrachtungen für Philosophen und zu Angriffen auf das Heidenthum für die Kirchenlehrer (Cic. d N. D. III, 21 ibiq. Davis.). Ein Philosoph sollte dem Zeus ja selbst die Grabschrift gesetzt haben, Pythagoras, der auch dem Apollo dieselbe Ehre erwiesen (Porphyr. vit. Pythag. pag. 18 seqq. Kust. und daraus Cyrillus advers. Julian. p. 342 Spanh.). Auch die Stellen der Väter hat Meursius (l. l.) fleifsig nachgewiesen, womit jetzt die Nachträge bei Lindner (ad Minuc. Felic. Octav. 22 p. 139.) zu verbinden sind. Unsere Absicht geht auf Jupiters Grabschrift. Auch diese wird sehr verschieden angegeben.

Ich hebe die heraus, worauf es hier ankommt. Lucianus läſst (im Jupiter tragoedus p. 279 Bip.) seinen Damis sagen: — „Die von Kreta kommen, erzählen uns andere Dinge. Dort zeige man ein Grab, und eine Säule dabei, worauf gesagt ist: Jupiter werde nicht mehr donnern, weil er längst gestorben.“ Hiermit verbinden wir gleich die andere Angabe des Cedrenus und Suidas (III, 109 Kust.). Dort lautet sie so: „Hier liegt nach seinem Tode Picus, der auch Zeus genannt wird“ (ἐνθάδε κεῖται θανὼν Πῖκος, ὁ καὶ Ζεύς.). Umständlicher erzählt Suidas: Picus (Πῖκος. Daſs das fehlerhafte Πῆκος so zu corrigiren sey, sah schon Küster ad h. l. und das Folgende wird keinem Zweifel Raum lassen). Picus auch Zeus genannt, nachdem er seinem Sohn Hermes die Regierung über das Abendland (τῆς δύσεως) übergeben, starb in seinem hundert und zwanzigsten Jahre. Er verlangte sterbend in Kreta begraben zu seyn, wo man ihm die Aufschrift weihte: hier liegt nach seinem Tode Picus der Zeus (— Πῖκος ὁ Ζεύς. vielleicht ὁ καὶ Ζ., wie Cedrenus.). Hiemit treten wir in eine neue Bilderreihe und in die Italischen Religionen ein:

Der Donner ist verhallt, Zeus schreckt und erschüttert nicht mehr, Zeus ist todt. Die scharfen Pfeile (πικροὶ οἰστοί, πικρὰ βέλεμνα) die er sendete, sind abgestumpft. Er selbst war der Scharfe (πικός) in seinem Leben. Noch auf seinem Grabe heiſst er πῖκος. In der

That haben die Alten schon (wie wir aus Eustath. ad Iliad XI, fin. sehen, den König Πῖκος und πικός zusammengestellt, cf. Is. Vossius ad Hesych. p. 961.). Der sterbende Picus übergibt dem Hermes die Herrschaft über das Abendland (s. Suid. l. l.). Im Abendland, in Italien steht unter diesem Namen ein Seher in rühmlichem Andenken, besonders bei den Sabinern (s. die Andeutungen oben II, p. 480 f.). Aus alten Symbolen, wie schon Heyne richtig ahnete (ad Virgil VII, p. 155.) hatte sich dorten eine ganze Mythenreihe herausgebildet, wozu, wie so oft, die Sprache auch das ihrige beigetragen. Dionysius von Halikarnaſs hilft uns auf den rechten Weg: Bei Matiena in einem Haine hatte Mamers (Ares, Mars) ein Orakel. Der Prophet war ein von Gott begeisterter Vogel, ein Specht (πῖκος), den die Griechen Baumhacker (δρυοκολάπτης) nennen (Schneider ad Eclogg. phys. p. 43.). Der saſs auf einer hölzernen Säule, und weissagte den Aboriginern (Antiqq. Rom. I, 14, p. 40.). Das ist ein muthiger und kecker Vogel (εὐθαρσὴς καὶ γαυρός), der einen so starken und scharfen Schnabel hat, daſs er Eichen manchmal bis aufs Mark durchbohrt (Plutarchi Quaest. Rom. p. 268 F. seq. Francf.); ein Vogel, der wie der Wolf auf Höhen weilet (Nigidius ibid.). Er hatte aber auch, wie der Wolf dem Romulus und Remus Nahrung gebracht. Mit seinem Schnabel hatte er sie in ihren Mund gesteckt (Ibid.). — Da war er also schon Linde geworden, der von Natur scharfe: ein

ἤπιος πῖκος. Aber er füttert die Söhne des Mars. Er orakelt im Haine des furchtbaren scharfen Mamers, des Kriegsgotts. Schon in so weit kann er wieder πῖκος oder πικός heissen, der schneidende, der scharfe, der feindseelige. Feindseelig besonders, wenn er böse Anzeigen gibt, Antworten übler Bedeutung. Von ungünstigen Prophezeiungen und Propheten haben die Griechen ganz besonders πικρά, πικρός gesagt (Euripid. Phoen. 963 ibiq. Valkenaer.). Aus dem Vogel aber ist ein König geworden. Ein Zeus-Picus stirbt in Kreta und hinterläſst die Herrschaft über das Abendland dem Hermes. Im Abendland steht wieder ein Picus auf. So spielt die Kretische Fabel nach Italien hinüber. Die Grundzüge bleiben. Zuvörderst die Weissagung; Der Italische König muſs die Tochter des Janus zur Frau haben. Es ist Canens, d. i. die Formelsprecherin, die Prophetin (Ovid. Metam. XIV, 333.). Sie ist Gesang und Wort und zergeht daher auch in Luft (Ibid.). Aber ihr Mann ist ihr unverbrüchlich treu. Zwar Circe, die Zauberin, vermag wohl ihn in einen Specht zu verwandeln, aber seine Treue ist unwandelbar (Ibid.). Der heilige Vogel bleibt dem Weissagewort ergeben; sein Wort ist sein Leben. Als König ist er des Saturnus (Kronos) Sohn. Kronos hatte über Italien und Sicilien grausam (ἀπηνῶς) geherrscht. Darum trieb ihn sein Sohn in das äusserste Dunkel im Westland, und herrschte selber aufs mildeste (ἡμερώτατα) über die Italischen

Völker (Krates beim Joh. Lydus de mensib. p. 96. und Diodor. Sic. III, 61, wo auch von dem Grab des Jupiter. Über Jupiters Milde und Gerechtigkeit vergl. lib. V, cap. 71.) und ward als Gott verehrt. Das ist Jupiter-Picus. Es ist ein linder Picus wieder, ein ἤπιος Πῖκος, ein Hirte der Völker, ein Nährvater, wie auch der wilde Specht den Romulus und Remus gutmüthig genährt hatte. Bei diesem Zeus-Picus müssen wir an den Zeus-Asclepios beim Aristides (Orat. VI, p. 167) denken. Dieſs war auch ein linder Gott, ein sänftigender Gott. Darum hieſs er auch ursprünglich Ἤπιος (Etymolog. m. in ασκελ. Tzetz. ad Lycophr 1054 p. 919.). Wie aber ἤπιος besonders von der Milde eines Regenten gebraucht wird, so πικρός von der Härte eines Tyrannen (Polyb. VII, 13, 7. IX, 23, 3.). Aber auch der Blitzgott ist im Italischen Mythus nicht vergessen, vielmehr tritt er darin recht bedeutend hervor zugleich mit dem Prophetenamt. Zuvörderst bemerke ich, daſs Picus einen Sohn Faunus zeugt. Dieser ist Weissager, wie der Vater (Ovid. l. l.). Nun war einst Numa im Gespräch mit der Weissagenymphe Egeria durch einen Blitz erschreckt worden. Es war ein schrekkender Blitz, mit einem Donnerschlag (fulmen terrificum cum fragore.). Es war ein solcher, den die Disciplina Etrusca ein ostentatorium nannte (Ovid. Fasti III, 285, coll. 249.). Nun räth Egeria, die Wahrsager Picus und Faunus zu befragen. Numa, berauscht und bindet sie. Sie müssen ihm Re-

de stehen und versprechen die Weisung um Jupiters Blitz zu erfragen. Das letztere geschieht am andern Tage. Jupiters Blitz wird hervorgelockt, und Jupiter bestätigt dem Numa dadurch die Herrschaft (Ibid.). — Das war ein besänftigter Blitzgott — ein besänftigter Zeus. Die Nymphe gibt das Wort, wie man die Propheten fesselt, und die gebundenen Propheten locken den günstigen Blitz hervor. Der gebundene und durch Wein berauschte Faunus erinnert an den Silenus, der dem König Midas an der Weingemischten Quelle weissagen mufste (oben III, pag. 228.). — Also auch hier wieder Zauber über Zauber und alter Elementendienst neben einer Meteorologie Etrurischer Priesterschaft. Noch auf Inschriften finden wir alle drei Weissager verbunden, wie auf folgendem Stein bei Gude (pag. 115.) und Burmann (Jupiter fulg. p. 288.).

Jovi Elic. Optumo
Maxumo. Et Fauno
Et Pico. etc.

Das sind lauter astronomische und physikalische Beobachtungen, die in alte Religionen aufgenommen und mit Priesterkenntnissen verwebt, bald eben sowohl ein magisches Ansehen und Wesen gewannen, als sie hinwieder auch zum Ethischen hingewendet wurden: Jupiter, der Donnerer ist das Bild des Schreckens und Verderbens und das Symbol der Könige in ihrer verderblichen

Macht. Jupiter, der Blitz- und Donnergott befruchtet aber auch die Erde, gibt Seegen und Gedeihen, ist Völkerhirt und sanfter König. Daher werden die physicalischen Bilder im Mythus zu Farben gebraucht, um das Paradies von Kreta und Italien damit auszumahlen. In Italien ist der gute Regent, ein milder, verständiger Vogel, ein sanfter Specht, der Nahrung bringt und Rath gibt, ein gütiger Wahrsager, dem die Blitze und Vögel gehorchen, ein ἤπιος πῖκος. Wenn der Schrekken des Donners und der zündende Blitz nachgelassen, so ist der Verderber todt. Das ist der sterbende Picus, der in Kreta begraben seyn will. Dort ist ja goldenes Land. Dort hat Zeus, der Bienenzögling diese süſsnährenden Geschöpfe von lauterem Golde glänzend gemacht. Dort sollen sie vom Sturm und Regen nicht leiden (s. oben.). Ja dorten, im Paradieſs von Kreta, wo Zeus gebohren ist, dort gibt es auch keinen Bären und andere reiſsende Thiere; auch die bösen Ottern sind dort durch Jupiters Wohlthat vertilgt (Aristotel. mirabb. auscultt. cap. 84 p. 172 Beckm.). Jener Gegensatz spielt auch nach Kleinasien hinüber: Der kriegerische Zeus der Karer (στράτιος), der Jupiter mit der Axt (Labrandensis), schickt auch starke Regengüsse hernieder (s. oben IV, pag. 78.). Auch hier wird die Kriegsaxt zum Donnerkeil, und im schrecklichen, wie im freundlichen Sinn, wird auch dort der Blitzschleudernde Gott von den Völkern verehrt.

An jedes Bild knüpft sich auch der Begriff der Weissagung an: Die Ziege (Capella) mit ihren Böcklein (Hoedi) am Himmel ward dem Landmann ein vorbedeutendes Gestirn, wie er auch an der Biene bald vorahnende Kräfte bemerkte; eben so am Specht. Aus ihnen weissagt der Hirte in den Sabinischen Bergen, der Bienenvater von Kreta (*) und Italien und Aristaeus, der Bie-

(*) Das zeigt folgende symbolisch-mythische Erzählung der Kretenser unwidersprechlich. Sie ist uns von Antoninus Liberalis (cap. 19. p. 122 Verh.) aus der Ornithogonie des Boeus aufbehalten. Einst wollten vier Männer, Lajus, Celeus, Cerberus und Aegolius in die von heiligen Bienen bewohnte Geburtshöhle Jupiters hinabsteigen. Das war die Höhle, aus der alljährlich Feuer aufloderte, wenn das Blut des Zeus aufwallete. Sie wollten den Honig holen und hatten sich zu dem Ende mit Erz gewaffnet. Als sie herabgekommen, da sahen sie Jupiters Wiege. Jetzt aber springt das Erz von ihren Leibern; Zeus donnert, und schon hatte er seinen Blitz zu ihrem Verderben gezückt, als ihn die Themis und die Moeren abhalten, weil es nicht recht (nicht religiös, οὐχ ὅσιον) sey, dafs dorten Jemand sterbe. Da verwandelte Zeus sie alle in Vögel ihres Namens. Darum ist ihr Erscheinen glücklicher Bedeutung, und was sie anzeigen geht in Erfüllung, weil sie Jupiters Blut gesehen. — So weit die Fabel: Auch hier wieder dieselben Bilder und Begriffe, wie im Italischen Mythus von Numa und Jupiter elicius. Dort wie hier eine heilige Grotte mit begeisternden Erdkräften, ein schreckender und

nenvater auf Ceos. Ein höheres religiöses Denken legt aber Einem Wesen alle Weissagekräfte bei. Das ist denn Zeus (πανομφαῖος), der in allen Orakelstimmen spricht. Aber

drohender Blitz, eine freundliche Mittlerin, weissagende Vögel und wahrsagende Priester, des Blitzes, des Donners, wie des Vogelzeichens kundig, und zuletzt ein gutes Zeichen für immer. Hier wie dort ein Zeus πανομφαῖος, ein göttlicher Inhaber aller Weissagekräfte: dorten der Kraft im Vogel, im Blitz, in der Erdkluft, hier auch, und zugleich noch die Kraft in der Biene. Hier in Kreta bringt der Bienenvater aus der Göttergrotte geschmolzenes Erz, süfsen Honig und ein gutes Zeichen mit. Mit andern Worten: von der Geburtsstätte des Götterkönigs fliegt die stechende und nährende Biene, der schreckende und erfreuende Weissagevogel auf; aus ihr geht der Mann mit dem tönenden und scharfen Erz hervor, und der Erzklang aus der Grotte wird gehört, wenn die Bienenväter, die Vogelseher und Waffenhelden drunten in Mysterien die Geburt des Göttervaters feiern. Es ist zugleich Zeus chthonius, der unterirdische, der Gott der Erdkräfte. Wenn daher aus der Höhle das Feuer auflodert, dann sagt man, Jupiter ist gebohren. Die Flamme ist des Gottes wallendes Blut. Darum ist es auch ein Ort der Furcht, und weder Gott noch Mensch wagt sich in die Höhle (Antonin. l. l.). — Aber wenn das Feuer erloschen, dann ist Jupiters heifses Blut gekühlt, und der greifsende Gott übergibt, nachdem er sich zum Picus gemildert, seinem Sohn Hermes die Herrschaft des Untergangs (des Abendlandes.). Zeus ist gestorben, heifst es dann,

auch in jeder Bedeutung kommen ihm jene Bilder und Beinamen zu, im Guten, wie im Bösen, zur Wohlthat, wie zum Schrecken: die Biene als stechende und als nährende Bie-

und auf das schreckende Feuerzeichen aus der Höhle und aus der Tiefe folgt das Zeichen des weissagenden Spechtes (des milden Spechtes, ἤπιος πῖκος.). Auch der Tod des Gottes wird im Geheimniſs gefeiert. Als Pythagoras in die Idäische Grotte zu Kreta hinabstieg, um ihm die Grabschrift zu setzen, da muſste er die herkömmlichen (τὰς νενομισμένας) sieben und zwanzig Tage unten bleiben. Da brachte er auch selbst ihm das Todtenopfer (καθήγισε τῷ Διΐ) und sah den Sessel, den man dem Gott alljährlich aufstellte (Porphyr vit. Pythag. §. 17, pag. 20 Kust.). Also von dem Grabe des Jupiter-Picus, wie von seiner Wiege gehen Licht, Erzklang und weissagende Vögel aus. Das ist der menschliche Jupiter des Abendlands. Im Morgenlande läſst Jupiter aus der Asche des Sohns der Aurora Vögel auffliegen, die alle Jahre auf dessen Grabe Wettkämpfe halten (Aeliani H. A. lib. V, 1.). Aus dem Bilde des Memnon oder aus dem Grabe des Phamenophis lassen sich auch Töne hören beim ersten Sonnenstrahl (s. oben I, p. 306 vergl. jetzt Jacobs über die Memnonien p. 24.). — Hier ergeben sich die Parallelen von selbst. Auch der Seher Polyidus auf Kreta befragt die Vögel, um den im Honigfaſs verborgenen Körper des Glaucus zu finden (s. das Fragment des Euripideïschen Polyïdus bei Valcken. Diatrib. Euripid. p. 201.). Dessen Vater Minos sollte, nach Einigen, eigentlich der Gestorbene und in der Idaeï-

ne, der Specht als Raubthier und als ahnendes Thier, die Ziege als stürmende Capella und als nährende Ziege. In der Biene ist Zeus mit Bacchus (Briseus) und Aristäus ver-

schen Höhle begraben seyn (Scholiast. Callim. Jov. vs. 8. Dann war ein Sohn des Zeus gestorben, nicht Zeus selber. — Wer an die kretensische Geschichte vom Tode des Bacchus sich erinnert, der wird hier den Übergang der einen Idee in die andere sehen.). —

Auch in den Ceresmythus spielen die Vorstellungen hinüber: Ceres ist Jupiters Schwester. Er erzeugt mit ihr die Honigjungfrau (μελιτώδης) Proserpina auf der Insel Kreta. Von Kreta will Ceres auch nach Eleusis gekommen seyn (Homer. h. Cer vs. 123.). In der That sucht sie ihre Tochter. Wie sucht sie sie? Zuerst durch das Zeichen der Vögel, aber kein Vogel will als Botschafter kommen (Ibid. vs. 46.). Neun Tage irrt sie ohne Nectar und Ambrosia zu genieſsen (Ibid. 49.). Nun aber kommt Hecate mit der Fackel (Ibid 52.) und nun erhalten sie von dem Sonnengotte Nachricht (vs. 75 seqq.). Nun zürnt die Ceres und verhüllt ihre Gestalt, bis sie sich zu Eleusis offenbaret. Dort kommt sie in das Haus des Keleos (Celeus) (vs. 97 seqq.). — Κελεὸς heiſst er, gerade wie einer der Metallmänner, die von Jupiters Wiege auf Kreta den Honig geholt haben (Antonin. l. l. pag 124 vergl. Apollodor. p. 26.). Das ist wieder ein guter Picus: denn κελεός, wie πῖκος, ist ein Specht. Es ist der Grünspecht (s. Camus zu Aristotel. Hist. Animal. VIII, 3. IX, 9, Schneider

einigt als Zeus-Dionysus und Zeus-Aristäus; im Bock mit Bacchus und Mercurius; im Specht mit Ares (Mars.). Das ist denn der scharfe und linde Jupiter-Picus, der Italischen und Kretischen Mythologie, der er-

ibid. und zu Eclogg. physicc. p. 43.). Als Vogel ist er ein glücklicher Botschafter (Antonin. l. l. p. 126.). So ist also Ceres auch im Hause eines Vogeldeuters (eines Augur.). Die erste Erfinderin der Augurien aus Stimmen war Ceres selbst gewesen. Sie hatte zuerst diejenigen omina beobachtet, die man φῆμαι nannte, die bedeutsamen Laute (s. oben I, 38 f. vergl. Philochori Fragg. p. 101 seq.). Daſs der Erzklang der nächtlichen Ceresmysterien ein sicher führendes Zeichen den Colonisten gewesen, haben wir schon bemerkt. In dem Hause des guten Celeus ist auch Ceres die gute Amme. Mit Ambrosia (mit der feinsten Honigsalbe) salbt sie es, und bei nächtlicher Weile schlagen von dem Lager des Kindes, wie von Jupiters Wiege auf Kreta, Feuerflammen auf. — Nun folgt Schrecken und Furcht, aber der Knabe wird zum Heros und die Göttin offenbart sich in ihrer Herrlichkeit. Das groſse Jahresfest der Eleusinier wird gestiftet. — Daſs diese Jahresfeste in Kreta wie in Attika und anderwärts dergleichen Mythen das Daseyn gegeben, ergibt sich von selbst, auch die Übereinstimmung Kretensischer und Attischer Tradition. Zug vor Zug treffen sie im Wesentlichen zusammen, in den Bildern von der Biene, vom Honig, Erzklang, Vogelruf, Licht und Läuterung durch religiöse Weihen. Die Reli-

ste Priester und König, der Patriarch von Italien: ἤπιος Πῖκος oder Πίκος. Die letztere Schreibung des Münchner Fragments (s. oben) findet sich auch als Name jenes Italischen Königs in einer Wittenberger und Zeizer Hand-

gion dieses Zeitalters vereinigt aufs innigste Physik und Ethik. Landbau und Witterungskunde, Beobachtung der Natur von Pflanzen und Thieren, Bearbeitung der Metalle und was sonst der Unterrichtetste noch wissen mochte — das alles war im Schoose der Religion niedergelegt. Alle Kräfte der Natur und des Geistes werden als Eigenschaften der grofsen Landesgötter gedacht. Nein nicht gedacht, sondern im Bilde gesehen und gewiesen, und der Gott, wie sein Prophet treten selbst als jene Kräfte leiblich vor die Phantasie und vors Auge. Da wird bald Jupiter zum Weissagevogel oder zur Biene, bald sein Priester, das leuchtende Erdfeuer aber, oder der zückende Blitz ist sein Zeichen oder sein Blut, und Ceres die Bienenfrau, die Nährmutter und Amme ist auch die Kräuterfrau, die weise Frau und Wahrsagerin, ihre Priesterinnen aber heifsen Bienen. Wie aber die Gottheit den Honig zur Kost der Unsterblichkeit läuterte, so hatten auch die Edelsten der Vorwelt keine angelegentlichere Sorge, als den bessern Geist, der von jeher in diesen Bildesn gelegen, auszuscheiden von dem Körperlichen und immerfort rein zu bewahren. Das war die Lehre von einem ewigen göttlichen Wesen und von der Seele unsterblichen Natur. Das war der Glaube der Geistigen von jeher und der bessere Geist der alten Mysterien.

schrift des Scholiasten zum Lycophron (1232 s. p. 971 ibiq. Müller.). Doch Cedrenus (l. l.) und Dionys. Halic. (l. l.) geben πῖκος ohne Variante. Ich bin absichtlich bei diesem Namen ausführlicher gewesen, weil er, dünkt mich, deutlicher als manches Andere beweiset, daſs die alten Religionen erst Symbole haben, dann Formeln, beide aus priesterlichem Unterricht. Daraus entspringen denn beredtere Mythen, zu deren Wendungen die Sprache oft entscheidend mitwirkt.

§. 44.

Die Thesmophorien der Athenienser.

Es ist noch kürzlich von den beiden Hauptfesten zu handeln, die der Staat von Athen der Ceres und Proserpina feierte. Zwar sind auch hier dreierlei Ceresfeste zu unterscheiden. Wenigstens gibt Pollux (I, 1, 37 p. 25 Hemst) ganz allgemein diese drei Arten von Ceresfesten an: Δημήτρια, καὶ Θεσμοφόρια καὶ Ἐλευσίνια.

Den erstern, den Demetrien, legt Hesychius (II, pag. 622 Alb.) einen Gebrauch bei, dessen ich doch mit Einem Worte gedenken muſs, weil er mit unsern obigen Betrachtungen im Zusammenhang steht. An diesem Feste schlugen sich, heiſst es dorten, die Frauen mit kleinen aus Baumrinden (ἐκ φλοιοῦ) geflochtenen Stricken. Lesen wir hier, statt dessen, ἐκ φλόνου, so würden die Stengel von Wollkraut, Kerzenkraut (verbascum) zu diesen Stricken gedient haben, welches allerdings einen natürlichen Sinn gibt (s. Interprett. ad l. l.). Hier hätten wir also wieder eine Geiſselung an einem Ceresfest; — ob zu Athen — oder in welchem Sinn, fragen wir wohl vergebens. Geiſselung war in vielen Tempeln des Alterthums gewöhnlich, worüber Spanheim (ad Callim. Del. vs. 321) und neuerlich Wernsdorf (ad Himer. p. 780) gute Nachweisungen gegeben haben. Hier werden wir gewiſs am wenigsten irren, wenn wir an Alles das denken, was sich

oben (IV, pag. 285 ff.) urkundlich und aus dem allgemeinen Geiste der Cerealischen Religion, so zu sagen, von selbst ergeben hat.

Thesmophorien feierte die alte Welt fast aller Orten, besonders wo Griechen wohnten; aber Festperiode und Dauer waren sehr verschieden. Die Griechischen Pflanzer hatten sie in ihre neuen Wohnsitze mitgenommen nach allen Richtungen hin, nach Sicilien und Kleinasien, und theilten sie ihren Töchterstädten wieder mit, wie z. B. Milet der Colonie Abdera. An beiden Orten dauerten sie drei Tage (Diogen. L. IX, 43.), wie zu Lacedaemon (Hesych. in τριήμερος), anderer Verschiedenheiten nicht zu erwähnen, die wir bereits oben anführten. Bei dieser Ausbreitung des Festes dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir in Jüdischen Schriftstellern Griechischer Zunge das Pfingstfest, das Fest der Weizenerdte, wegen der Gesetzgebung auf dem Sinaï, θεσμοφόρια genannt finden (Spanh. Callim. Cer. vs. 19.).

Die Stiftung der Griechischen Thesmophorien war, wie die aller solcher Gebräuche, in ein mythisches Dunkel gehüllt. Gleichwohl kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs Herodotus (II, 171) mehr Glauben verdient als Theodoretus (S. I, p. 468.). Nach dem letzteren wäre Orpheus der Stifter, und sie wären erst nach den Eleusinien angeordnet, da sie doch offenbar das ältere Fest sind, und in das Jahr 1500 (oder bestimmter

1568) vor Chr. Geb. zurückfallen. Aber freilich waren auch die Thesmophorien der Leitung der Eumolpiden zu Eleusis nach der Hand untergeordnet worden, was in Folge des oben bemerkten Friedenschlusses zwischen Erechtheus und Eumolpus geschehen zu seyn scheint. Doch über die verschiedenen Traditionen hierüber haben wir oben das Nöthige bemerkt.

Der Name θεσμοφόρια bezeichnet, Griechischen Grammatikern zufolge, zwar ein Fest der Gesetzgebung (θεσμῶν φοραί d. i. νόμων θέσεις legislationes) — aber eigentlich und zunächst erinnert er an symbolische Gebräuche bei dem Feste. Damit feierten die Athener ihre Ceres - θεσμοφόρος. Das ist die legifera Ceres, wie sie beim Virgilius (Aen. IV, 58) heiſst, welches der Dichter Calvus beim Servius so erklärt: „et sanctas leges docuit“ wobei Servius Anlaſs nimmt zu bemerken, daſs aus der Ackervertheilung und Scheidung des Eigenthums der Grundstücke zuerst Gesetzgebung entstanden sey (vergl. Macrob. III, 12. Cornut. d. N. D. cap. 28. p. 212 Gal.). Θεσμὸς (τεθμὸς von τίθεσθαι) war bekanntlich der ältere Name für Gesetz. So hieſsen die älteren Gesetze. Homerus kennt νόμος noch nicht in diesem Sinn, und beim Drakon war nur von θεσμοί Satzungen die Rede. Erst Solons Verordnungen hieſsen νόμοι (Meurs. Solon. cap. 13; Menag. ad Diog. L. I, 53.). Die allerältesten Gesetztafeln, Satzungstafeln hat-

te, nach der religiösen Tradition, Ceres selbst zuerst nach Eleusis gebracht. Zum Andenken dieser Wohlthat trugen ausgewählte Frauen am Fest der Thesmophorien in einem feierlichen Zug (ἄνοδος) die Sazzungstafeln nach Eleusis. Das war das Fest der gebrachten Tafeln. Es war Saatfest (Fest des Ackerbaus) und der heiligen Sazzungen (Θεσμοφόρια.). Man vermuthet, daſs diese Tafeln im Areopagus niedergelegt, und daſs die Sibyllinischen Bücher davon nachgeahmt waren (Lenz zum Saintecroix pag. 243.).

Man wird wohl von selbst vermuthen, daſs diese wichtige Begebenheit in ihren verschiedenen Momenten an den Thesmophorien dramatisch dargestellt ward, und somit auch auf Bildwerken erscheinen werde. Im Grunde gehört schon Einiges vom bisher Bemerkten hierher. Um indeſs einige noch nähere Nachweisungen zu geben, so glaubt zuvörderst Lanzi (Vasi ant. p. 66 seq.) auf einer Vasenmahlerei bei Passeri (tav. 35.) eine Scene aus der Stiftungsgeschichte der Thesmophorien zu erkennen. Wir sehen dort eine verschleierte Ceres (Ceres velata) von mehreren Frauen umgeben, die sie theils zu trösten, theils zu bedienen scheinen. Nebenan steht Triptolemus bewaffnet mit einer Lanze, und in einiger Entfernung sitzt Celeus mit der Meſsstange (als Werkzeug der Ackervertheilung.). Zu den Füſsen der gruppirten Personen liegen Dreifüſse mit

Kesseln und ein Spiegel. Über der Scene schwebt der Genius Attischer Mysterien, Jacchus, mit einer Binde. So nimmt der schärfer blickende Lanzi ein Bild, worin Passeri eine den Bräutigam erwartende Etrurische Braut sah. Einiges hätte Lanzi tiefer im Geist der Mysterien auffassen können, z. B. den bewaffneten Triptolemos, wobei er nur an die alte Sitte der Athener immer bewaffnet zu gehen, erinnert. Neben dem Jacchus, neben der mystischen Binde, den Kesseln und dem Spiegel, kurz in dieser ganzen Umgebung, und dazu in den Händen des Triptolemus, gewinnt die Lanze noch eine andere Bedeutung, worüber ich jetzt nichts weiter zu sagen nöthig habe. Auf einem andern Vasenbild (bei Tischbein IV, 36 und daraus bei Millin gal. myth. nr. 276.) zeigt Ceres die auf ihrem Schoose aufgelegten Satzungsrollen der Mysterien dem vor ihr stehenden jugendlichen Bacchus. Eine Priesterin am Fenster sieht dieser Offenbarung von aussen zu. Hier wären also die beiden Gottheiten, denen das Alterthum die agrarische Cultur zuschrieb, in einer Epiphanie vereinigt (66).

(66) Ein anderes Ackerbaufest der Athener (Ἀλῶα, Arealia), das sie im Monat Posideon feierten, vereinigte auch die drei Gottheiten Ceres, Proserpina und Bacchus. Siehe Philochori Fragg. p. 86 und die dort gegebenen Nachweisungen, wozu noch beigefügt werden muſs: Alciphron. Epist. I, 33 und II, 3 und daselbst Bergler und Wagner

Die gröſsesten natürlichen Wohlthaten und die gesittete Verfassung rühren von denselben Göttern her. Diesen Satz stellt uns auch eine Münze des Demetrius Soter recht sinnlich vor Augen. Sie zeigt uns die nährende und gesetzgebende Ceres in Einer Person. Die Göttin sitzt auf einem Stuhle, der von weiblichen geflügelten Figuren getragen wird, die unten in Schlangen auslaufen. In der einen Hand hält sie ein Fruchthorn, angefüllt mit cerealischen Pflanzen, in der andern sieht man den Griffel, womit sie die Satzungstafeln beschrieben hat. Der beigeschriebene Name Demetrius gibt durch die Anspielung auf die Demeter zugleich ein Beispiel von Namensymbol, worüber wir im ersten Theil zu reden Gelegenheit hatten. Die Münze hat neuerlich Visconti (Iconographie gr. II, 46, 25 und daraus Millin gal. myth. nr. 221.) gegeben.

Bei der näheren Frage nach der Einrichtung der Attischen Thesmophorien befinden wir uns gleich in Verlegenheit, worüber ich um so mehr im Voraus und im Allgemeinen sprechen muſs, da sie sich leider auch auf die Eleusinien erstreckt. An Stellen der Alten über beide Feste fehlt es nicht; wohl aber an

pag. 312 und 186 und besonders auch noch Himerius Orat. VIII, 3 p. 544 coll. VII, 2 p. 511 und Wernsdorf ad Himerii orat. de laudibb. urbis Constant. p. 39 seq.

einer ausführlichen Erzählung eines bewährten Schriftstellers, der uns über den Hergang in der ordentlichen Folge aller Momente unterrichtete. Was wir haben, sind mehr einzelne Natizen, nur zum Theil von älteren, gröfstentheils von späteren Zeugen. Mit welcher Vorsicht die Thesmophoriazusen des Aristophanes zu gebrauchen sind, sieht wohl jeder, der sich nur einigen Begriff von der Natur alter Komödie gebildet hat. Sie hat ein ganz anderes Interesse als die Geschichte. Das grellste Colorit, Entstellungen und Verdrehungen aller Art, kurz alles, was den Forscher irre führen mufs, darauf ging sie aus. Desto erwünschtere Dienste leisten hie und da die alten Erklärer jenes Stückes. Eben so unsicher ist es, Alles was wir bei den Alten von den Thesmophorien überhaupt, und hier und dort bemerkt finden, sofort auf diu Attischen überzutragen, und z. B. die grofsen Mittel, die der König Ptolemaeus Philadelphus von Ägypten anwenden konnte, um dieses Fest in seiner Hauptstadt Alexandria recht prächtig zu begehen, sofort auf das alte Griechenland überzutragen. Bekanntlich ist der Hymnus des Callimachus auf Ceres aus Veranlassung dieser Feier gedichtet (s. Scholiast. ad. Callim. l. l. init.). Ich weifs nicht, ob der sonst so behutsame Saintecroix und vielleicht auch du Theil (Memoir. de l'Acad. des Inscript. XXXIX.) hiebei immer mit der gehörigen Umsicht zu Werke gegangen sind, wenn sie verschiedene Züge jener Alexandrinischen

Festprocession sofort als ganz allgemeine Gebräuche auf die Attischen Thesmophorien übertragen. Wenigstens würde ich es bei manchen äusseren Anstalsen nicht rathsam finden, wo nicht etwa ein Zeugniſs vorliegt, daſs es in Athen eben so damit gehalten worden. Denn so getreu der Geheimdienst der Alten sich in wesentlichen Dingen durch lange Zeiträume hindurch geblieben ist, so wechselte er doch in andern hier und dort nach Zeit, Umständen und Mitteln. Man denke nur an die altgriechischen Dionysien und an die bekannte Bacchusprocession zu Alexandria. Ich zweifle nicht, daſs auch nach den vorliegenden Quellen in Absicht beider Feste, der Thesmophorien und Eleusinien, Vieles berichtigt werden kann. Es würde Stoff zu einer eignen gehaltreichen Untersuchung liefern. Nach meinem Zweck kann es hier auf solche Erörterungen nicht abgesehen seyn. Ich überblicke also noch kürzlich den Hergang an beiden zuletzt genannten Festen, nur um der religiösen Vorstellungen und Bilder willen, die hiebei noch vorkommen können, und mache mich hier nicht anheischig, allen Irrthümern bey Meursius und Andern nachzuspüren, sondern denen, die uns auf unserm Wege aufstoſsen werden, und, unserer Hauptabsicht wegen, nothwendig zu beseitigen sind.

Die Thesmophorien wurden, wenn man Alles zusammennimmt, theils zu Athen,

theils zu Eleusis (67) gefeiert, und zwar jedes Jahr im Monat Pyanepsion, der mit unserm October so ziemlich zusammenfällt (68). Die Nachrichten über die Dauer des Festes und die Folge der Tage lauten schon verschieden. Casaubonus (ad Athen. VII, pag. 290 Schw.) schloſs aus der Stelle des Athenaeus, wo der mittlere Tag der Fasttag (νηστεία) hieſs, das Fest habe drei Tage gedauert. Küster (ad Aristoph. Thesm. 86, wo der mittlere Tag auch der dritte hieſs) nahm für die ganze Dauer fünf Tage

(67) Aristoph. Thesmophor. vs. 86. ibiq. Interpr. Scholiast. Theocrit. IV, 25. cf. Meursii graecia fer. (Gronov. Thesaurus Antiqq. Graecc VII, p. 791 seq.) und Corsini Fasti Attici T. II, p. 339.

(68) Aber auch auf dem Vorgebirge Kolias (Κωλιάς, jetzt Agio Nicolo), wo Venus unter diesem Beinamen einen Tempel hatte, aber auch Ceres einen dergleichen, der Polystylos genannt wird, wo Oedipus sein Leben endigte, und Proserpina vom Pluto geraubt seyn sollte (Sophocl. Oed. Colon. 1589 seqq. ibiq. Scholiast. Harpocration in voc. Hesych. II, p 397. Herodot. VII, 96 und jetzt Photius Lex. gr. p. 144.), scheinen die Attischen Frauen Thesmophorien begangen zu haben; denn dorten wurden sie einst an diesem Fest von den Megarern überfallen (Polyaen. Strat. I, cap. 20.). Nach einer Inschrift hat vermuthlich auch dieser Tempel Thesmophorion geheiſsen (s. Saintecr. p. 385.).

an. Ihm folgten Saintecroix (p. 374 seq.) und Schweighäuser (l. l.) Der erstere setzt, nach Plutarchus, auch den Fasttag auf den 16ten des Pyanepsion, und läſst das eigentliche Fest mit dem 14ten desselben Monats anfangen und mit dem 18ten endigen. Dagegen hat das neuerlich edirte Lexicon des Photius (p. 69.) ganz andere Angaben. Es zählt vier Tage auf: den ersten setzt es auf den 10ten (des Pyanepsion), und nennt ihn θεσμοφόρια. Auf den 11ten falle der Hinabgang (κάθοδος), auf den 12ten das Fasten und auf den 13ten Καλλιγένεια. — Eine sehr bemerkenswerthe Stelle, wie schon Alberti (ad Hesych. I, pag. 1702.) gesehen. Die Folge der drei letzten Tage wird bei Alciphron (epist. III, 39.) gerade so wie von Photius angegeben; nur wird dort der H i n a u f g a n g (ἄνοδος) der erste Festtag genannt. Man sieht hieraus, wie wenig übereinstimmend die Zeugnisse der Alten auch in diesem Puncte sind. Einige Abweichungen lassen sich daraus erklären, daſs der eine die Vorbereitungstage mitgezählt haben mag, der andere nicht. Doch erklärt dieſs, wie man sieht, nicht Alles. Der verschiedene Anfang und das Ende der Festperiode würde ganz natürlichen Aufschluſs gewinnen, wenn wir eine Bemerkung des Johannes von Philadelphia (Lyd. de menss. p. 32.) auch auf die Attischen Thesmophorien anwenden dürften. Bei ihm selbst lautet sie ganz allgemein. Er sagt bei Gelegenheit der Römischen Ceresfeyer, die S a a t f e s t e hätten keinen festbe-

stimmten Tag, weil nicht jede Zeit zum Anfang des Aussäens des Wetters wegen gleich dienlich sey. Ein Saatfest waren die Thesmophorien der Athener notorisch. Derselbe merkt zugleich den Gebrauch (der Römer) an, am ersten Festtag der Ceres, als der die Früchte empfangenden Erde, und am siebenten der Kore, als der Aufseherin über die Früchte zu opfern. Dieſs gibt ihm Anlaſs von den Perioden nach der Siebenzahl, sowohl in dem vegetabilischen als animalischen Organismus zu sprechen, worüber Varro beim Gellius (N. A. III, 10.) ausführlicher ist. Wenn wir gleich nicht bestimmt von sieben Tagen der genannten Attischen Thesmophorienfeyer hören, so dürfen wir doch nicht zweifeln, daſs solche als die Festperiode auch ihre Bedeutung hatten.

Die Attischen Thesmophorien waren ein Frauenfest. Die es feierten hieſsen Θεσμοφοριάζουσαι, und der Tempel worin es geschah hieſs τὸ ϑεσμοφόριον (Scholiast. Aristoph. Th. 285. vergl. Chandler Inscript nr. 110.). Männer durften bei Todesstrafe nicht in diesen Tempel gehen. Daſs ein männlicher Vorsteher, Stephanephoros genannt, dabei zugegen gewesen, wie Meursius annahm, hat schon Corsini (Fasti Att. II, pag. 340 seq.) widerlegt. Die Männer hatten nur dazu zu contribuiren. Jeder Attische Stamm wählte zwei Frauen, die bei den Thesmophorien den Vorsitz hatten. Diese muſsten aus einer rechtmäſsigen Ehe und gesetzmäſsig verheurathet

seyn. Das Wahlrecht hatten die Frauen. Denjenigen Männern, die drei Talente im Vermögen hatten, lag die Verbindlichkeit ob, ihren Frauen die Kosten zur Bestreitung des bei dem Feste nöthigen Aufwandes herzugeben. Das hieſs θεσμοφορεῖν, und gehörte in die Reihe jener öffentlichen Leistungen (λειτουργίαι) die den Athenischen Bürgern oblagen (Isaeus de Pyrrh. hered. de Ciron. hered. p. 72.) (69). Aus diesen und anderen Stellen des Isaeus, die man beim Meursius (l. l.) nachlesen kann, ergibt es sich zur Genüge, daſs verheirathete Frauen das Fest der Thesmophorien feierten. Es geht auch aus der Bestimmung und aus dem Ursprung des ganzen Festes hervor. Es war ein Fest der Herbstsaat, welche recht eigentlich und im engeren Sinn ἄροτος hieſs. Damit hing der religiöse Gebrauch des dreimaligen Pflügens zusammen, das die Athener zum Theil ans erste Pflügen und an die erste Saat, mithin an den Anfang des Ackerbaus erinnern sollte. Plutarchus, der uns dieses erzählt (praept. conjug. p. 566 Wytt.), bezeichnet

(69) Auch lesen wir beim Hesychius (in πρυτ. II, p. 1066 Alb.) daſs man zu Athen eine eigene Anstalt θεσμοφορεῖον (wie das Prytaneum) hatte, worin Personen öffentlich ernährt wurden. Über die zur Feier der Thesmophorien öffentlich von den Frauen gewählten Priesterinnen (ἀρήτειραι) hat Spanheim (ad Callim. Cer. 43.) viel Gelehrtes gesammelt.

dabei die Ehe mit demselben Ausdruck: ὁ γαμήλιος σπόρος καὶ ἄροτος. Daher nannten die Athener die gesetzmäſsige Eheverbindung eine Ehe ἐπ' ἀρότῳ παίδων γνησίων (Hemsterh. ad Lucian. Tim. pag. 372 Bip. Dorville ad Chariton. p. 240; Heindorf ad Platon. Cratyl. p. 78.). Sclavinnen waren vom Fest ausgeschlossen (Meurs. p. 800.). Also eheliches Kinderzeugen und Herbstsaat waren unzertrennliche Vorstellungen, die neben der Stiftung bürgerlicher Gesetze in den Thesmophorien verewigt wurden. Daher ist dieses Fest von vorzüglichem Einfluſs, wo es auf die Kenntniſs ehelicher Verhältnisse, Sitten und Rechte der Athenienser ankommt, und Böttiger hat deſswegen in einer Erörterung letzterer Art mit Recht gebührende Rücksicht darauf genommen (Aldobrand. Hochz. p. 163 f.). Gleichwohl ist in der Hauptstelle (Scholiast. Theocrit. IV, 25.) ausdrücklich von Jungfrauen die Rede, welche die Thesmophorien feiern. Auch heiſst in der angeführten Stelle des Lucianus (pag. 88.) die Priesterin der Thesmophoros (ἱέρεια τῇ θεσμοφόρῳ) eine Frau, die niemals von einem Manne berührt worden. Ein andermal setzt derselbe Autor dieser Priesterin die Hetäre entgegen. Es ist also nicht zu zweifeln, daſs die Ceres-Thesmophoros Priesterinnen hatte, die nicht verheirathet seyn durften, oder bestimmter: daſs, wenn auch verheirathete Frauen in ihrem Tempeldienst waren, doch zu gewissen Verrichtungen nur Unverhei-

rathete genommen wurdeu. Darauf hat schon Moses du Soul (ad Luciani Tim. pag. 373 Bip.) aufmerksam gemacht, und Böttigers Bemerkungen können daraus vervollständigt werden. Es spricht auch der oft bemerkte Geist aller alten Religionen dieser Art dafür. Man denke nur an Ephesus, Dodona und an die Spuren, die der Mythus der Amazonen aufbehalten hat. Ehelosigkeit oder doch jeweilige lange Abstinenz kommen gerade im Dienst der Gottheiten vor, die als Urheber aller Fruchtbarkeit und auch der ehelichen betrachtet wurden. Diese Vorstellungen kündigen sich auch in Allem an, was wir nun weiter von der Vorbereitung zum Feste lesen. Davon ist fast mehr zu sagen, als vom Feste selbst, dessen eigentliche Gebräuche fast ganz im Dunkel liegen. Indessen reicht diefs doch vielleicht hin, um den Charakter dieser Feyer kennen zu lernen:

Zu dieser Vorbereitung gehörte vorerst die Enthaltung von der ehelichen Gemeinschaft. Dürften wir die Angabe des Ovidius (Metam. X, 334 seq.) auf die Attischen Thesmophorien ausdehnen, so dauerte diese Abstinenz neun Tage und Nächte, wobei wir alsdann, wie Saintecroix sehr wohl erinnert (p. 376.) an die neuntägige Ungewifsheit der Ceres über den Auffenthalt ihrer Tochter (Hom. hymn. Cer. 47) denken. In jedem Fall hatte diese Tagezahl ihre Bedeutung. Das war das ἁγνεύειν (Clem. Alex. Str. IV, p. 316.). Sodann wird bei diesen Festen des Sitzens auf

dem Boden gedacht (Plutarch. de Isid. pag. 378. Athenag. Legat. §. 25.). Das war im Morgenland ein Zeichen der Trauer, und wir werden dabei wieder an das Sitzen der über den Thammuz wehklagenden Frauen erinnert. Über diesen Gebrauch haben neuerlich Rosenmüller (Scholia ad Ezech. VIII, 14.) und Jacobs (über die Memnonien p. 22.) gute Bemerkungen gemacht. In den Thesmophorien safsen und lagen die Frauen auf allerlei Kräutern, denen man besondere Kräfte oder Bedeutungen beilegte. Wir finden besonders solche genennt, die den Liebesreitz abstumpften. Doch werden wir hiebei noch einige andere Vorstellungen aus dieser cerealischen Hierobotanik entwickeln können.

Zuvörderst wird das Cneorum (κνέωρον Hesych.) unter jenen Pflanzen genannt, worauf die Thesmophoriazusen safsen. Es gab zwei Arten davon, die ins Geschlecht der Daphne oder Cneorum Linnaei gehören. Ferner: λύγος, eine Weidenart, der man erkältende und gegen die Schlangen wirksame Kräfte beilegte. Von ihrem heiligen Gebrauch in den Thesmophorien (s. Aelian H. A. IX, 26. Dioscorid. I, 135. Argum. Aristoph. Thesmoph. p. 473 Kust.) ward sie ἁγνος (ἄγονος) genannt. Man schrieb aber auch ἄγνος (Etymol. m. in v.) lateinisch: castus, und daher der zusammengesetzte officinelle Name bei den Neueren agnus castus oder vitex agn. castus Linn. deutsch Keuschlamm (cf. Joseph. Scalig. ad Euseb. Chron. p. 87. Niclas

ad Geopon. II, p. 74.). Chateaubriand (Reise nach Jerus. übers. v. Müller I, p. 22.) fand diese Pflanze in Morea häufig, und versichert, das sey in ganz Griechenland der Fall. Es ist ein Strauch mit langen, blassen und dünnen Blättern, dessen lilasfarbige ein wenig wollige Blume sich spindelförmig verlängert. — Weiter κόνυζα oder κνύζα (Schol. Theocrit. IV, 25, VII, 68.), wovon drei Arten unterschieden werden. Nach Schreber (zum Theocrit. l. l.) hätten wir hier an die kleine Art (erigeron graveolens Linn.) zu denken. — Auch des Fichtenzweigs wird in diesem Feste Erwähnung gethan, wenigstens zu Milet, so viel sich aus der verstümmelten Stelle des Stephanus von Byzanz (in Μίλητος) abnehmen läſst. Im Abschnitt von der Cybele ist darüber das Nöthige bemerkt worden, so wie wir oben des Verbots der Granatäpfel in den Ceresfesten gedacht haben. Auch der Genuſs des Knoblauchs (σκόροδον) wird als eines der Mittel angeführt, wodurch die Griechen an Festtagen die Liebesreitze zu beschwichtigen suchten (Etymol. m. in v.). Dieſs geschah besonders an einem Feste Scira oder Scirophoria (σκίρα, σκιρόφορια), s. Philochorus beim Phot. und Phav. (p. 103 seq. ed. Lenz et Siebelis, wo, meines Bedünkens richtig σκίροις verbessert worden.).

Diese Skirophorien wurden hauptsächlich der Minerva zu Ehren in Athen im Monat Skirophorion gefeiert, und diese Göttin führte selbst den Beinamen Skiras (Σκιράς Strabo

IX, p. 347 Tzsch.). Die Eteobutaden trugen an diesem Feste einen weifsen Sonnenschirm (σκίρον) zum Zeichen, dafs es jetzt wieder Zeit sey Häuser zu erbauen (Philoch. ap. Scholiast. Aristoph. Eccles. 18.) Aber auch der Ceres und der Kora war dieses Fest Skira heilig (s. l. l. vergl. Meursii graec. fer. pag. 851.), so wie denn jene drei Gottheiten in den ältesten Griechischen Festen oft verbunden waren. Sollten doch dieselben Danaïden, denen die Tradition die Stiftung der Thesmophorien beilegte, auch der Minerva Tempel gestiftet haben. Bei Aristophanes (Thesmoph. 841 nach Küsters Verbesserung) werden zwei Attische Frauenfeste neben einander genannt: Stenia (στήνια) und Skira. Das erstere war zum Andenken des ἄνοδος, d. h. der ersten Ankunft der Ceres zu Eleusis eingesetzt. Es war zugleich ein nächtliches Fest, und die Frauen neckten sich dabei mit freien Scherzen, was daher στηνιῶσαι hiefs (Hesych. in voc. und jetzt Eubulus ap. Phot. Lex. gr. p. 397 Herm.). Diese Feier gehörte mit zu den Vorbereitungsanstalten. Sainte-croix (p. 375) verlegt sie auf den 11ten des Pyanepsion. Da sie aber doch nach Athen versetzt wird (Phot. l. l.) so müssen wir wenigstens annehmen, dafs jene Neckereien in der Nacht vorher vorfielen. Am 11ten folgte alsdann der Frauenzug nach Eleusis. In dem jetzt vervollständigten Text des Alciphron (II, 3. p. 299 Wagn.) lernen wir auch einen Ort in Attika kennen, der στήνια hiefs; vielleicht mit Bezug auf jene Feier. Jenes Scher-

zen hatte seinen Grund in einer Tradition, wovon nachher kürzlich. Auch Dionysus hatte übrigens an den Skirophorien Antheil. Es wurden ihm zu Ehren Wettrennen angestellt, und die Jünglinge hatten dabei Weinreben (ὄσχας) mit den Trauben in Händen, daher das Fest auch Oschophoria hiefs (Philochorus p. 31 cf. Meursii Gr. fer. l. l.). Der Sonnenschirm kommt an den Festen mehrerer Gottheiten als heiliges Geräthe vor. Einer der unzähligen Beinamen des Bacchus; nämlich Skiandeus wurde daher erklärt. Diese Namen und Festgebräuche bringen uns wieder die Vasengemählde Griechischen Ursprungs ins Gedächtnifs, worauf wir so oft Sonnenschirme über heiligen Personen getragen sehen. — Jenes Knoblauchessen am Skirafeste hatte nach Philochorus (p. 104.) die Absicht den Salbenduft zu vertreiben, der sonst natürlich bei einer Gesellschaft Attischer Frauen sehr empfindbar seyn mufste. Welchen Grund jenes Essen haben mochte: — Abstumpfung gegen die Liebe oder dieses letztere, oder vielleicht Beides — immer sehen wir darin ein charakteristisches Merkmahl eines Trauerfestes.

In diesen Kreis heiliger Pflanzen gehört auch der Asphodelus (ἀσφοδελος), eine lilienartige Blume, die der Proserpina gewidmet war und auf Gräber gepflanzt wurde. Bekanntlich hatte schon Homer (Odys. XI, 539. XXIV, 13.) einer Asphodeluswiese in der Unterwelt gedacht, wie auch Hesiodus (Ἐργ. 41)

diese Pflanze kennt. Nicht leicht haben die Alten einem Kraut mehrere und wirksamere Kräfte beigelegt, und ganz gewiss lag darin der Grund seiner heiligen Bestimmung. Es war ein rechtes Wunderkraut. Plinius führt den Namen Heroïon an, den es auch hatte (Hist. nat. XXII, 32 p. 276 Hard.). Es war Mann und Weib zugleich (Dionysius ibid.). Es war in Augenkrankheiten wirksam (Ibid.). Vor den Thoren der Landhäuser ausgestreut trieb es alle Wirkungen der Giftmischereien ab (Ibid. lib. XXI, 68 pag. 252.). Auch der Arzt Dioskorides (II, 199) weiss ausserordentlich viel von der Pflanze zu sagen: Sie sey wirksam gegen Schlangenbiss und Scorpionstich. Sie befördere die Menstruation (κινοῦσι δὲ καὶ ἔμμηνα); sie diene in Entzündungen der Testikeln und der weiblichen Brüste u. s. w. (s. Dioscorid. l. l. p. 159 seq. ed. Wech.). Hören wir mitten unter diesen ärztlichen Lehren das mythische Wort: das Kraut ist Mann und Frau, und dabei den Ruhm, dass es die Landhäuser vor Hexereien bewahre, so muss uns von selbst die Persephone - Hecate, die Zaubergöttin, einfallen, der es heilig war. Aber auch die χειρογόνια fällt uns ein, die Geburtshelferin. Das war ja Proserpina auch. Und dann gedenken wir dabei der Mutter Ceres, die ja als Wärterin gegen die Eleusinische Königsfrau im Homerischen Hymnus (vs. 229. f.) der Gabe sich rühmet, durch gute Kräuter von Frauen und Kindern alle Zauberei abzutreiben. Das war bei der Einsetzung der Thes-

mophorien gesprochen worden, als Ceres mit den andern guten Gaben auch den Hausseegen brachte. Es war ein Fest der verehlichten und eheliche Kinder gebährenden Frauen. Uralte Ehestandsregeln und Hausmittel waren in diesem Ceresdienst niedergelegt. Die Gesundheit der Mütter und Säuglinge war gestellt unter den Schutz der Ceres und Proserpina-Luna. Denn was wir zunächst vorher von der Wirkung des Asphodelus auf die Menstruation gelesen haben, muſs uns daran erinnern. Das gab denn wieder zu allerlei Gebräuchen Anlaſs, die zu den Geheimnissen jener Mondsfrauen des alten Griechenlandes gehörten. Dürfen wir uns daher wundern, wenn nur dunkele Spuren sich davon erhalten haben? Ich will doch einige andeuten, je weniger bei diesem Fest auf dieses und manches Andere bisher geachtet worden. Im Hause jener Ino-Leucothea, jener weisen Mondsfrau und Bacchuswärterin, soll unter andern mysteriösen Gebräuchen auch der gelehrt worden seyn, flach vertiefte Gefäſse (φιάλας) auf die entblöſste Brust zu legen (Nonni Dionys. IX, 125.). — Eine abgerissene Notitz zunächst von einem Bacchischen Ritus, dessen Bedeutung wir nicht wissen. Vergessen wir aber nicht, daſs wir die Ceres an den Thesmophorien in Stellen der Alten und in Vasenbildern mit Bacchus vereinigt gefunden. Auch wenn wir nun weiter beim Athenaeus (XI, cap. 74) hören, daſs die Alten eine Art von Bechern, B r u s t (μαστός) genannt, und dabei zum Theil auf die Form des Bechers, zum

Theil auch auf die Art, wie man daraus trank, gesehen haben, dafs es ein alter Name heifst, dafs diese und eine ähnliche Benennung bei den Paphiern gewöhnlich war (s. Interprett. ad l. l. p. 219 et ad Hesych. II, p. 546.), so werden wir nur immer Charakterzüge alter naïver Ansicht der Dinge und der Art sie zu bezeichnen haben. Merken wir nun aber auf die Nachricht des Plinius (H. N. XXXIII, 23 p. 619 Hard.), dafs Helena der Minerva zu Lindus einen Becher von Bernstein geweiht hat, nach dem Maafs ihrer eignen Brust (ex mammae suae mensurâ); so überzeugen wir uns, dafs hier Gebräuche verborgen liegen, die auf den Dienst der Thesmophorien sich bezogen haben müssen. Denn vergessen wir doch die Verbindung nicht, worin wir vorher diese Helena, (diese Frau des Mondes und des Zaubers, diese Zauberin, die den Schlangen ihr Gift zu nehmen versteht, u. s. w —) mit der alten Attischen Religionsgeschichte gefunden haben. Den Minerventempel zu Lindus auf der Sonneninsel Rhodus hatten die Danaïden gestiftet (Herodot. II, 182.) und von dort her giengen sie aus nach Griechenland, um die Thesmophorien zu stiften. Das waren Vorstellungen aus dem Isisdienst von Ägypten, wo Helena, wie die Danaïden angetroffen werden. Isis, wie Ceres sind und heifsen θεσμοφόροι θεαί (Sextus Emp. adv. Rhet. p. 296.). In der Saïtischen Isis ist Minerva mit der Ceres-Proserpina noch ursprünglich vereinigt. Herodotus spricht bei einem nächtlichen Fest zu Saïs auch von den Griechischen

Thesmophorien (II, 171.). Die mit den Thesmophorien verbundenen Skirophorien erhielten die alte Einheit auch im Angedenken der Athener. Diese Gottheiten schmelzen auch im Begriff des Mondes zusammen, nach seinen verschiedenen Beziehungen, wie wir oben gesehen haben. Mondsdienerinnen also konnten zu Lindos die halbe Mondskugel zum Muster von Bechern wählen, die ein Weihgeschenk der Minerva seyn sollten. Das ist ein Schenken aus altem Glauben, oder Aberglauben, wenn man will (Weisheit und Thorheit stehen in solchen Religionen nahe beisammen), — die Halbkugel des Bechers auf der Göttin Schoos gelegt, soll die Brust der Frauen vor Übel bewahren: — kommt es doch, nun so hat Ceres Heilkräuter, und in den Thesmophorien lernen die Mütter, wie die Göttin durch das heilige Kraut der Proserpina, durch den Asphodelus, die entzündeten Brüste heilet.

Aber dieses Kraut ist auch den Männern dienlich in schweren Übeln (s. oben Dioscorides.). Es ist selbst Weib und Mann. Hiemit treten wir in eine neue Bilderreihe, die in den Thesmophorien auch nicht verschmäht ward. Daſs dorten das *αἰδοῖον γυναικεῖον* seine Bedeutung hatte, ist schon vorher aus dem Zeugniſs des Heraclides von Syracus (ad. Athen. XIV, p. 350 Schw. vergl. oben III, p. 464 f.) bemerkt worden. Hier müssen noch einige nöthige Worte darüber folgen. Der gelehrte Meursius (Graec. fer. p. 798.) muſs sich

dieser Stelle nicht erinnert haben, wenn er das genannte Symbol den Thesmophorien absprechen, und nur den Eleusinien zueignen will. Er mufs doch eingestehen, dafs auch bei jenem Fest freie Lieder und dergl. vorkamen. Meines Bedünkens ist dieses Zeugnifs des Heraclides entscheidender, als das des Theodoretus, welches Villoison und Sainte-croix (p. 246, 381.) beigebracht haben, woraus sich jedoch das ergibt, dafs Meursius hiebei mit Unrecht die Kirchenväter einer Verwechselung der Eleusinien mit den Thesmophorien bezüchtigt hatte. Das genannte Symbol hiefs bei den Siciliern μυλλός, anderwärts κτείς. Dieses letztere Wort hatte freilich ursprünglich eine allgemeinere Bedeutung, und konnte somit auch das Männliche bezeichnen, wie das lateinische pecten (Juvenal. VI, vs. 370 ibiq. Interpr.). Allein da es in der Hauptstelle bei Pollux (Onom. II, 174.) offenbar auf das Weibliche bezogen wird, und wo es sinnbildlich vorkommt (z. B. bei Euseb. P. E. II, 3, pag. 67.) ganz bestimmt das Weibliche bemerkt wird, so dünkt es mir sonderbar ausgedrückt, wenn Meiners (Geschichte all. Religg. I, p. 257.) den Myllos den Festen der Ceres und den Kteis, in der Bedeutung des Phallus denen des Bacchus zugeeignet.

Halten wir die Grundbegriffe fest, die jene Feier versinnlichen sollte: Ackerbau und seine Früchte, feste Wohnsitze, festes Eheband, Erzielung eheli-

cher Kinder — und das letztere hier besonders unter dem Hauptbild der Herbstaussaat gedacht, so werden jene Bilder wohl verständlicher, vielleicht auch weniger anstöſsig werden. Eine Beurtheilung nach moderner Convention vertragen dergleichen alte Religionen überhaupt nicht. In dieser naïven Freiheit erhalten sich nun auch die aus jenem Bilde und Gebrauche (aus der Verehrung des κτεὶς in den Thesmophorien) hervorgegangenen Mythen: Wenn die Plejaden untergehen, wenn das Jahr sich der Nachtseite zuneiget, wenn die Aussaat geschieht, und der Landbewohner sich mehr und mehr unter das bergende Obdach sammelt, dann keimen in dem heimlich bergenden Dunkel, in dem Schoos der Erde, wie in der Mutter Schoos neue Hoffnungen. Aber sie keimen unter Schmerz und bangem Erwarten. Das Saamenkorn ist ins Dunkel verborgen. Proserpina ist geraubt. Es ist ein Suchen und ein Sehnen, ein Trauern, ein Wehklagen. So spricht das Saatfest, so spricht der Mythus. Die Frauen weichen von den Männern, die Frauen fasten in diesen Tagen, weil Ceres, heiſst es, an ihnen entbehret und gefastet hat. Aber es ist ein wallendes Leben in jenem Dunkel. Ein Wirken und Schaffen thut sich im Stillen kund. Ein heiterer Blick fährt durch das Verborgene, und das schöpferische Vermögen, das Zeugende, will sich offenbaren in seiner Eigenheit. Mann und Weib treten in diesem Ahnen und Suchen scharf gegen einander über. Das Verschiedene erkennt

sich in seiner Verschiedenheit. Baubo enthüllet sich, und der schöpferische Jacchus thut seine Mannheit kund. Wie zu Samothrace über der werdenden Welt der heitere Scherzredner Hermes stehet, so verräth das Lächeln, sodann das Lachen der sehnenden, suchenden, traurenden Ceres (Homer. H. Cer. 204.) neben der scherzenden Jambe das mehr und mehr aus dem dunkelen Schoos der Erde und der Mutter zum Lichte hinaufstrebende neue Leben. —

So erkläret sich für uns, auf dem Standpunkte der Reflexion, die Anfangs so auffallende Erscheinung, dafs an einem Trauerfeste, wie die Thesmophorien im Ganzen waren, scherzhaftes Thun und Reden vorfällt. In den Eleusinien werden wir dasselbe wieder finden. Beide Feste hatten Vieles mit einander gemein, wie bereits der grosse Salmasius (Exercitt. Plin. p. 752.) wohl gezeigt hat. Er ist so ziemlich der erste, der den Unterschied und die wesentlichen Eigenschaften jener beiden Ceresfeste der Athener aus den Quellen zu erweisen versucht, und mehrentheils glücklich versucht hat. Es hätte daher Saïntecroix, der ihm hiebei so Vieles zu verdanken hat, die kritischen Bemühungen dieses Gelehrten mit etwas mehr Aufmerksamkeit hervorheben sollen. Beide Feste giengen von Einem Anlafs aus, in beiden wurden Ceres und Jacchus verherrlicht, beide waren mysteriöse und orgiastische Feste, beiden war das Schweineopfer und der heilige

Mischtrank, Kykeon, eigen, und, wie bemerkt, auch jene Freiheit der Scherze. Letztere war vielen Festen der Alten eigenthümlich, wie z. B. den Saturnalien und der Feier der Bona Dea zu Rom. Es hat diese Sitte ihren tiefen Grund in der menschlichen Natur. Deswegen hat sie sich auch fortdauernd und aller Orten behauptet, wo sich die Völker ihren natürlichen Trieben und Stimmungen überlassen. Ich begnüge mich mit dieser ganz allgemeinen Bemerkung, da dieser Gegenstand schon von Andern und besonders neuerlich von A. W. Schlegel in den Vorlesungen über die dramatische Kunst erschöpfend abgehandelt worden.

Dieses Lächeln und Lachen mitten in der Trauer, und so zu sagen, dieser Sonnenblick aus der dunkelen Wolke, — mufste nun auch seine eigene Historie haben. In den Thesmophorien erfuhr man sie. Wir haben davon verschiedene Traditionen. In der Hauptsache bleiben sich alle gleich. Mit feinerem Sinne hat Keiner das Bedeutsame gegeben, als der Dichter des Homerischen Hymnus auf Ceres. Die wesentlichen Züge sind folgende: Ceres, nachdem sie lange gesucht, kommt endlich erschöpft und ermattet in niedriger Gestalt vor Eleusis an. Sie setzt sich auf einen Stein am Wege neben einen Brunnen. Brunnen und Stein, waren nun heilige Örter, und gewannen mehrere Namen, alle bedeutend (s. oben.). Der Stein hiefs ἀγέλαστος, der Lachensarme, der Stein der Trauer.

Die Megarer nannten ihn den Stein des Rufens (ἀνακληθρίς Ruhnken. ad Hymn. vs. 199 und 200.). Hier finden des Celeus Töchter sie, und es geschiehet, was wir oben berührt haben. Im Hause des Eleusinischen Königs nun sitzt die Göttin traurend und ganz in Sehnsucht verlohren, bis daſs Jambe, die Sinnige, durch vieles leise Spotten die reine hehre Göttin zum Lächeln, dann zum Lachen reitzet und ihr Gemüth erfreuet (vs. 200.). „Daher, bemerkt nun Apollodorus, scherzen die Weiber in den Thesmophorien noch immer.“ Nun reicht Metanira, des Celeus Gattin, der Göttin einen Becher mit Wein. Sie schlägt ihn aus, und läſst sich dafür einen Mischtrank aus Wasser, Gerstenmahl und Poley reichen (vs. 206 ff.). Das ist seitdem, heiſst es wieder, der heilige Trank an den Festen der Ceres. Der Wein war von den Thesmophorien verbannt. Darauf spielt der Schalk Aristophanes durch sein bedeutendes: Wir haben getrunken (Thesmoph. vs. 637 vergl. 211 und du Theil p. 222.) offenbar an. Seine Thesmophoriazusen hatten Wein getrunken, wollte er sagen. Ohne unser Erinnern wird wohl Jeder vermuthen, daſs ein solcher Dichter auch den andern Zug, die festlichen Scherzreden, nicht ungenützt vorbei gelassen haben wird. Doch man muſs das Stück selbst lesen. —

Ganz gewiſs gab der alte Festgebrauch zur komischen Satyre Anlaſs genug. Er faſs-

te das Bedeutsame kräftig auf. Er wuſste nichts von dem feinen Maaſs des Homeriden. So auch die ältern Sänger dieser Mysterien, Pamphus und Andere. Ein orphisches Fragment dieses älteren Kirchenstyls haben wir noch. Der Eifer der zürnenden Väter des Christenthums hat es uns erhalten Es gab ihnen einen Hauptgrund zu Anklagen gegen die Mysterien an die Hand (s. Clemens Alex. Cohort. p. 17. Arnob. adv. Gent. V, pag. 175. Euseb. P. E. II, 3. cf. Fragg. Orph. p. 475.). Dort ist es nicht Jambe, sondern Baubo, die durch ihre unanständigen Gebärden und Jacchus, der durch sein freches Thun die traurende Ceres zum Lächeln reizet. Auch hier, wie beim Homeriden, ist von einem L ä c h e l n und vom L a c h e n die Rede. Was der Name Βαυβώ bedeutet, wissen wir nicht, so wenig als das, ob er Griechischen Ursprungs ist. Daſs er aber B e d e u t e n d war, läſst uns schon der andere: Ἰάμβη vermuthen, der uns nicht nur an lose Worte, an Spottreden, sondern auch an den Jambus erinnert, welcher im Übermaaſse festlicher Lust, extemporisirt ward, und klappend und ungemischt (wie ihn Aristophanes hie und da nachbildete, s. W e l k e r zu den Fröschen vs. 416.) von den Lippen der Thesmophoriazusen floſs. S o wurden diese Namen gegeben O h n e L a c h e n sitzt Ceres auf dem davon genannten Stein, ohne Speise auch — nun kommt die L a c h e r i n — J a m b e, B a u b o; wie dorten der S c h e r z r e d n e r Hermes-Gigon zu dem groſsen Kabiren tritt.

So sitzen nun die Frauen an den Thesmophorien am Fasttag, ohne Lachen, ohne Nahrung, ohne Liebeslust. Aus dem Festgebrauch erwachst Mythus und erwachsen die Namen. Da ist der Stein ein Stein des Nichtlachens, und die durchblickende Festlust wird als Person zur improvisirenden spottenden Magd Jambe (70). Es wird mich hoffentlich Niemand mifsverstehen, wenn ich bei diesen religiösen Namen an den Sohn des Lachens Isaak in der heiligen Geschichte erinnere, an den Lacher Abraham und an den Herrn, der der alten Sarah „ein Lachen zugerichtet"

(70) Natalis Comes erzählet (III, 16) aus dem Philochorus: Jambe sey des Pan und der Echo Tochter. Dafs ein Neuerer so etwas nicht erfinden kann, sieht wohl Jeder. So lange es auch nicht notorisch erwiesen wird, dafs Natalis Zeugnisse der Alten geschmiedet habe, verdient seine Auctorität gröfsere Aufmerksamkeit, als ihr neuerlich der Herausgeber des Philochorus geschenkt hat (p. 26.). Natalis scheint handschriftliche Hülfsmittel benutzt zu haben, die nachher verlohren gegangen. — Wissen wir doch urkundlich (s. oben III, p. 264.), dafs Pan mit der Echo die Iynx, und mit der Eupheme den Tact (Krotos) erzeugt hatte. Konnte er mit Echo nicht auch die spottende Jambe zeugen? So mufs auch im angeführten Orphischen Fragment die durch das Lachen erheiterte Ceres aus einem ἄγγος αἰόλον, also aus dem bunten Kelch der Natur (s. oben III, p. 481) den heiligen Mischtrank trinken. — Es ist in solchen Mythen Alles bedeutsam.

(Genes. XVII, 17. XXI, 6.). Eines ist hier dem andern in der Gewohnheit gleich: große theure Erinnerungen durch bedeutende Namen festzuhalten.

Auch einen Lacher und Spötter haben wir in dieser Geschichte der traurenden Ceres, ausser jenem frevelnden Knaben Jacchus. Es ist auch ein Knabe: Ascalabus genannt, der Sohn der Magd Misma (Μίσμη, wenn der Name nicht corrupt ist.). Seine Mutter gab der erschöpften Ceres den Gerstentrank zu trinken. Weil ihn die Göttin im Durst auf einen Zug ausleerte, so lachte der Knabe laut auf, und hieſs einen groſsen Kessel für die Säuferin bringen. Darüber ergrimmte die Göttin, bespritzte ihn mit dem Überrest des Getränkes — und als Eidechse (ἀσκάλαβος) trägt er nun ewig die Flecken — ein immerwährender Greuel der Ceres und ihren Dienern (Antonin. Lib. cap. 24.). — Auch hier alte Naturbeobachtungen des Ackermannes, in die Mythen des Saatfestes eingehüllt und niedergelegt in redenden Bildern, deren individuellen Sinn wir freilich oft kaum ahnen, geschweige einsehen. Aber auch hier wieder eine suchende, dürstende, traurende Göttin, ein Mischtrank alter Fasttage und ein Spötter — aber hier kein willkommner Spötter, kein Liebling Jacchus, keine angenehme Jambe, sondern ein verabscheuter Spötter, und als Sterneidechse (stellio — das Thier der Tropfen oder der Sterne im Latein von stillo — oder stella) ein Scheusal der

Menschen und hingebannt an die unreinen Örter. (71).

Auf jene Stenien, wobei die freien Scherze gehört wurden, folgte am 11ten des Pyanepsion der Zug nach Eleusis. Aus-

(71) Antoninus Lib. l. l. In einen Nachtvogel (ἀσκάλαφος, bubo), wird ein anderer Knabe verwandelt, der die Proserpina in der Unterwelt verrathen hatte, als sie den Granatapfelkern gegessen (s. Interprett. ad l. l. vergl. Ovid. Metam V, 438 seqq. ibiq. Burmann; Fasti IV, 401.). Über diese Thiere s. Schneider im Lexicon. In dieser ganzen Fabelreihe ist viel Verschiedenheit, worauf schon Salmasius (Plin. Exercitt. p. 750 seqq.) aufmerksam gemacht hat. Hauptstellen sind, ausser dem genannten Apollodor. I, 5, 1. Hygini fab. 147 p. 257 seqq. Scholiastes Nicandri (Alexipharm. 130 mit den Herstellungen von Mitscherlich ad. Homer. h. Cer. 195.) Scholiast. Euripid. Orest. vs. 962. — Über das Scherzen an den Thesmophorien ist Cleomedes Meteor. II, p. 203 eine Hauptquelle, womit Apollodorus (l. l.) und Diodorus V, 4 und dazu die Nachweisungen von Wesseling zu verbinden sind. — Jener Mischtrank (κυκεών) ward sonst auf sehr verschiedene Weise bereitet, auch mit Wein, nur in den Thesmophorien nicht. Das Wesentliche dabei war Gerstenmehl, was mit seiner symbolischen Bedeutung am Saatfest und an ähnlichen Festen zusammenhieng (vergl. darüber die Ausleger zu Homer. Hymn. Cer. und zu Antonin. l. l. l. l. und jetzt Coray zu Theophrast. charact. eth. IV, 1 und Schneider in den Eclogg. phys. p. 139.).

ser diesem ἄνοδος, wird auch ein κάϑοδος, auf denselben Tag bemerkt (bei Photius Lex. gr. p. 69.). Wagner (ad Alciphron T. II, p. 124.) will auch hier ἄνοδος schreiben. So würde Photius allerdings mit Hesychius (I, p. 386) in Harmonie gebracht, der den eilften Tag des Pyanepsion ἄνοδος nennt, weil an diesem die Frauen nach Eleusis hinaufgingen. Freilich kann in Hesychius wohl kein Fehler seyn; das zeigt schon die Ordnung der Buchstaben. Indessen da auch im Hymnus des Callimachus von einem hinabgehenden (κατιόντος) Cereskorbe die Rede ist (vs. 1. welches Reiske von einer zurückkehrenden Festperiode erklärte), da in solchen Localwörtern verschiedene Standpunkte bezeichnet werden können, da endlich der Sinn des ganzen Festes ein Auf- und Abgehen, vielleicht ein Hin- und Hertragen der Satzungstafeln, fordert eine Ceres κατάγουσα haben wir oben schon gefunden); so mögte ich ohne wichtigere Gründe darin nicht rathen, etwas zu ändern.

Am Fasttage (νηστεία, wobei ich oben die verschiedenen Angaben bemerkt habe) sah man alle Zeichen öffentlicher Trauer: der Rath versammelte sich nicht; die Gefangenen wurden frei gelassen, und die Frauen überliefsen sich, wie an den Isisfesten Ägyptens, lauten Klagen (Aristoph. Thesm. vs. 85 vergl. Meursii Gr. fr. pag. 164 und Themis Attica II, 8.). Vom Fasten selbst gibt Cornutus (D. N. D. cap. 28, p. 211 Gal.) verschiede-

ne Ursachen an, unter andern die, man habe damit die ehemalige Entbehrung der guten Gaben der Ceres versinnlichen wollen. Kuchen aus Sesamoel (σησαμίδες) waren die heilige Speise an diesem Fest (Aristoph. Thesm. 577 coll. 291.). Auch die Griechischen Vasenmahlereien erinnern uns an diese Kuchen. Es folgte der Zug zu Athen. Die eingeweihten Frauen folgten dem Wagen, auf dem der heilige Korb mit den mystischen Symbolen stand. Sie folgten ihm mit bloſsen Füſsen. Jungfrauen trugen heilige Gefäſse neben her. Das scheint ein weiter, beschwerlicher Zug gewesen zu seyn, weil alte und kränkliche Personen davon befreit wurden. Als Hauptpunkte bei diesem Zug werden das Prytaneum und das Thesmophorion genannt (Pausan. I, 14 und Callimachus in den gleich anzuführenden Stellen.). Ob hierher nun das Hinabgehen, wovon ich zunächst redete, gehört, oder zu jenem andern Zuge, bleibt wie so Manches unbeantwortet. Vergessen wir nicht, daſs hiebei nur Callimachus (Cer. vs. 6, vs. 121 seqq.) unser Führer ist, der ein Alexandrinisches Fest beschreibt. Daſs also nicht aller Orten, wie dorten, goldene Gefäſse von den Jungfrauen getragen wurden, ergibt sich wohl von selbst. Die weiſsen Pferde, die er auch nennt, hatten gewiſs ihre sinnbildliche Bedeutung, worüber ich jetzt nichts weiter zu sagen brauche. Ob es aber aller Orten so gehalten ward, und ob die Vierzahl allgemein war, läſst sich, so wie Vieles Andere auch nach den Bemühungen von Span-

heim (ad. l. l.) nicht ausmitteln. — Der Zug geschah unter Gesängen. Aus Callimachus (l. l.), der wohl hierin seiner Dichterischen Freiheit nicht zu viel erlauben durfte, können wir uns einen Begriff davon bilden. Es sind Grüfse an die Geberin der Saaten und Wünsche für das Wohl der Gemeine.

An das Letztere erinnern noch zwei zerstreute Notitzen bei den griechischen Grammatikern. Sie führen ein mysteriöses Opfer bei den Thesmophorien an. Es hiefs die Verfolgung (δίωγμα), auch die Chalcidische Verfolgung, und nachher ἀποδίωγμα. Einst sollten die Attischen Frauen ein Gebet gethan haben: die Gottheit möge die Feinde in die Flucht schlagen. Es geschah, und die Feinde flohen nach Chalcis. (Semus ap. Suidam T. III, p 651 Kust. Hesychius I, p. 1013 Alb. ibiq. laudd.). Der Tag, an dem dieses Opfer gebracht ward, wird nicht gemeldet. Noch wird ein Sühnfest erwähnt. Es hiefs Ζημία, Strafe, Büfsung. Nach diesem Namen und nach der bei Hesychius (T. I, p. 1584, vergl. jetzt Photii Lex. gr. p. 45.) hinzugefügeten näheren Bestimmung, man habe dadurch abbüfsen wollen, wenn etwa während des Festes etwas versehen worden, gewinnt die Meinung des Meursius (gr. fer. p. 164.) viel Wahrscheinlichkeit. Er glaubt, dies Opfer sey am letzten Tage der Thesmophorien gebracht worden.

Den Tag nach dem Fasten geben Alciphron (Epist. III, 39.) und Photius (Lex. gr. p. 69,

wo er auf den 14ten gesetzt ist) mit dem Namen: τα Καλλιγένεια an. Die letzte Stelle zeigt hinlänglich, daſs Bergler keine Änderung im Alciphron hätte versuchen sollen. Der Name ist auch dem Griechischen Sprachgebrauch völlig gemäſs. Man betete alsdann zur Ceres, zur Kore, zum Pluton, zur Kalligenia und zur nährenden Erde (Aristoph. Thesmoph. vs. 304 seqq.). Bei dieser Kalligenia schwört auch Glycera, in einem andern Brief des Alciphron (II, 4.). Wer war diese Kalligenia? Darauf fielen schon im Alterthum verschiedene Antworten: die Erde, sagte Apollodorus (s. Photii Lex. p. 96, vergl. Fragg. p. 396 Heynii.). Ihr sollte Erichthonius, der Erdmann, zuerst geopfert und auf der Akropolis einen Altar mit der Verfügung errichtet haben, daſs jeder, der einer andern Gottheit opfere, ihr zuvor opfern solle (Schol. Aristoph. Thesm. 306.). Aristophanes aber hatte die Kalligenia offenbar von der Erde unterschieden. Er hatte ihre Wärterin so genannt (Photius l. l.). Andere nannten sie eine Priesterin derselben. Noch andere verstanden die Tochter des Jupiter und der Ceres darunter (Photius l. l.). Eine letzte Meinung will die Ceres selbst damit bezeichnet wissen (Hesych. I, 124 nach der berichtigten Lesart.). Alsdann bezeichnete es die Mutter der schönen Kinder (des Jacchus und der Kore — des Weinstocks und der Getraidesaat.). Diese Erklärung ist nach Allem die wahrscheinlichste, und paſst auch am besten zu den Angaben des Alciphron

und Photius, wonach ihr ein Tag der Thesmophorien besonders gewidmet war. Daher auch du Theil (pag. 239) und Saintecroix (pag. 380) dieser Deutung beitreten. Nur dürfen wir dabei nicht vergessen, daſs der gelehrte Apollodorus gewiſs seinen natürlichen Grund hatte: Kalligenia für die Erde zu nehmen. Worin konnte dieser Grund liegen? In mysteriösen Vorstellungen von der Ceres selbst. Es war nicht die gewöhnliche Ceres, und Aristophanes unterscheidet sie auch davon. Es war gewiſs jene Ceres χθονία, jene tellurische Ceres, der Erdkräfte Inhaberin, der schon der alte Kabirische Dienst mit gewidmet war. Je nachdem nun ein Dichter oder Forscher den Standpunkt nahm, konnte er sie mit der Erde identisch nehmen, oder davon trennen. — Eine Erscheinung, die uns in solchen Religionsbegriffen schon öfter vorgekommen ist.

Dieſs erinnert mich an das Schweinenopfer, dessen ich schon oben (s. IV, p. 194.) gedacht habe (72). Hier will ich nur noch

(72) Die dort angeführte Stelle des Clemens Protrept. p. 14 Pott. ist von Meursius (gr. f. p. 798) miſsverstanden worden. Er übersetzt — Μεγαρίζοντες χοίρους ἐκβάλλουσιν more Megarensium expellunt porcos. Ihm folgt Saintecroix — en prononçant quelques mots du dialecte Megarique (p. 384, welcher, wie man sieht, noch eine Nebenbestimmung hinzufügt.). Hätten sich beide der Stelle des

bemerken, daſs Cornutus (d. N. D. p. 211 Gal.) im Allgemeinen sagt, man habe der Ceres trächtige Schweine geopfert; wobei er die Vorstellung der Fruchtbarkeit erwähnt. Alsdann wäre es in demselben Sinn geschehen, in welchem der Römer an den Fordicalien der Ceres als Erde eine trächtige Kuh schlachtete. Übrigens sieht man auf Athenienſischen und Eleusinischen Münzen den Cereskopf und das Schwein cf. Rasche Lex. univers. rei num. ibiq. laudatt. besonders Haym. (Thes. Brit. I, tab. 16 seqq.).

Auch eines Tanzes müssen wir hier gedenken. Aristophanes (Thesm. 960 seqq. vergl. 1180.) läſst seine Thesmophoriazusen

Pausanias (IX, 8.) erinnert, so wären sie nicht in diesen Irrthum verfallen. Dort heiſst es deutlich: — καὶ ἐς τὰ μέγαρα καλούμενα ἀφιᾶσιν ὗς τῶν νεογνῶν, denn so muſs gelesen werden, nicht, wie noch in der neuesten Ausgabe steht, Μέγαρα. Das fordert der ganze Zusammenhang (s. oben IV, p. 194.). Hinwieder zeigt die Stelle des Pausanias das Unstatthafte der Conjectur des Salmasius (Plin. Exercc. ad Solin. p. 752.): καταβάλλουσιν immolant. Die wahre Lesart ist ἐμβάλλουσιν, die als Variante bei Potter vorkommt, und die er nicht zu würdigen wuſste, weil ihm auch Pausanias nicht dabei einfiel. Sie jagen die Schweine hinein, sie werfen sie hinunter. Übrigens war dieser Gebrauch, nach Pausanias, den Boeotischen Thesmophorien eigen, und hätte also vom Saintecroix nicht bei den Attischen erwähnt werden sollen.

sich bei den Händen anfassen, und im Kreise einen Reigen aufführen, auch dazu die Flöte nach der Persischen Weise blasen. Die Grammatiker geben uns darüber einige nähere Notizen. Marius Victorinus (de art. grammat. p. 1592 Putsch.) gibt ein eignes Elegisches Metrum an, das man Thesmophorien nannte, und fügt ein Beispiel hinzu:

O perpetuo tellus, quae nunc viget usta gelu.

Pollux (Onom. IV, 100 p. 406 Hemst.) ist noch lehrreicher. Er nennt den Reigen einen Persischen Tanz, und gibt noch zwei Namen davon an: ὄκλασμα auch ὑγρὰ (ὄρχησις.). Dieses erläutert eine Stelle des Xenophon (Anabas. VI, 1, 5.), wo ein Mysier diesen Tanz aufführt. Da hieſs es: er schlug halbmondförmige Schilde aneinander, und sank jetzt auf die Kniee (ὤκλαζε) jetzt stand er wieder auf; welches er nach dem Tact zum Ton der Flöte mehrmals wiederholte. — Hienach sollte man es für eine Art von Kriegstanz nehmen, wozu auch das σύντονον des Pollux gut zu passen scheint. Ich weiſs nicht, was den Saintecroix (p. 383 seq.) bewogen hat, in jenem Tanz einen Beweis zu finden, daſs die Alten an den Thesmophorien sich auch der Freude überlassen haben. Das ist zwar an sich richtig, aber in jenen Reigen sehe ich keinen Grund dazu; noch weniger möchte ich an das Wiederfinden der Proserpina dabei erinnern. — Auf ganz andere Ideen möchte der Name ὄκλασμα leiten, und jenes ὀκλάζειν des Xeno-

phon. Es wird besonders von Thieren gebraucht, die unter der Last erliegen, und auf die Kniee niedersinken (s. Hesych. und Suidas in voc. vergl. jetzt Photii Lex. gr. p. 238. Herm. und Zonaras pag. 1440 ibiq. Tittm. cf. Ruhnkenii Epist. crit. II, p. 243 seq.). Das veranlaſste den gelehrten Salmasius wohl auch im Pollux (l. l.) ἀσύντονον zu corrigiren, ein schlaffer Tanz. Jene Vorstellung vom niedersinkenden Lastthier, besonders vom Stier, würde trefflich zum Saatfest der Thesmophorien passen. Ehe gesäet werden kann, ist der Stier durch Pflügen ermattet; — dies wäre denn der mimisch dargestellte Sinn des Tanzes gewesen; wobei noch mythische Ideen mitunterlaufen konnten, z. B. von der Gewinnung einer Heimath und eines eigenen Bodens (s. oben III, p. 112.). Dürfte man mit Saintecroix voraussetzen, daſs das beim Pollux vorhergehende Wort κνισμός nur ein anderer Name für denselben Tanz war, den er ὄκλασμα nennet, so könnte man noch eine andere Erklärung geben, und zugleich auch einen näheren Grund, warum er ὑγρά genannt wird. Dieser Name käme dann von κνίζειν stechen, schneiden her, welches Wort besonders vom Geschäft der Landleute gebraucht ward, wenn sie die Ägyptische Feige am Baum anschnitten, weil sie, wegen zu groſser Feuchtigkeit sonst nicht reif ward (73). Dann wäre es etwa ein Tanz

(73) Über diese Frucht s. Theophrastus l. IV, 2 ibiq. Interprett, vergl. Bocharti Hierozoï-

beim Abfeuchten, ein Tanz beim Feigenstechen, und man könnte daran erinnern, dafs die Feige den Persischen, wie den Attischen Mysterien eigen war (s. oben III, 340.). Allein da in andern Stellen, wo dieser Persische Tanz genannt wird, der Zusatz κνισμός nicht vorkommt (74), so glaube ich, es ist besser mit Meursius jenem Worte die Bedeutung eines besonderen Tanzes zu lassen. Wenigstens führt dieser Κνισμός nicht an, wo er vom Persischen Tanz in den Thesmophorien spricht, wenn er auch vorher und nachher die ganze Stelle des Pollux mitgetheilt hatte (Orchestra pag. 1277 cf. 1275 und 1262 in Gronovii Thes. Antiqq. Graecc. VIII.). Hienach müfsten wir die nähere Be-

con I, p. 383 seq. Über jene Bedeutungen des Worts ist zuvörderst Hesychius II, pag. 286 nachzusehen und daselbst die Ausleger, sodann Muncker ad Antonin. Lib. pag. 41 seq ed. Verh. Biel Thesaurus II, pag. 212. verbunden mit Valkenaer (Gloss. sacrr. ex Hesych. Opuscc. 1, p. 194 und zum Herodotus VII, 10, 5.). Matthiae ad Hymn. Hom. pag. 441. Ast ad Pindar. (Commentt. Soc. philol. Lips. II, 1, p. 22.) und jetzt Photii Lexicon. p. 128 und besonders Zonaras pag. 1225 seq. ibiq. Tittm.

(74) s. ausser den angeführten Stellen Hesych. in Περσικά. Athenaeus 1, p. 59 XIV, pag. 281 Schw. Der fleifsige Brissonius hat diese letzteren auch angeführt (de reg. Pers. princip. p. 446.).

stimmung ὑγρά durch weich, biegsam erklären, welcher Ausdruck ja auch öfter von der Bewegung gebraucht wird. Dazu paſst auch die Beschreibung, die Xenophon von diesem Tanze gibt, recht gut. Es war ein Niedersinken und ein Aufstehen. Doch, nach dem Obigen, wenn man einen schlaffen Tanz darunter dächte, muſsten diese Bewegungen wohl nicht zu schnell abgewechselt haben. Auch Athenaeus rechnet (a. a. O.) den Persischen Tanz unter die gleichmäſsigeren (στασιμώτερα.). Allein eine Hauptstelle des Heliodorus (IV, pag. 163 ed. Coray) läſst dieſs letztere nicht zu, und beweiset uns hinlänglich, daſs im Pollux σύντονος die wahre Lesart ist. Dort wird ein Tanz nach der Assyrischen Weise getanzt. Die Tanzenden sprangen dabei jetzt mit leichten Sprüngen in die Höhe, jetzt kauerten sie wieder am Boden nieder (ὑποκλάζοντες.). Der ganze Körper war in Bewegung, und wie Begeisterte (κατόχοι) dreheten sie sich im Kreise (δινευοντες.). Ich will hier mit dem gelehrten Coray nicht streiten, ob man eine Syrische Weise zu verstehen habe. Doch wäre ich in dieser Stelle für die wörtliche Erklärung: Assyrische. In jedem Fall heiſst dieser Tanz bei weit älteren Schriftstellern ein Persischer. Da er nun urkundlich den Thesmophorien beigelegt wird, so bleibt uns, wenn auch alle andere Erörterungen darüber blos hypothetisch sind, doch der nach allem Bisherigen merkwürdige Satz übrig: auch einen Persischen Chortanz führten die Atti-

schen Frauen ihrer Persephone und Demeter auf.

Dieſs wäre im Wesentlichen über das Attische Herbstsaatfest der Thesmophorien zu bemerken. Wer bei jedem Punkt in eine kritische Erörterung eingehen wollte, wie wir es bei einigen versucht haben, könnte Stoff zu einem eigenen Buche finden. Weit mehr wäre dieſs bei den Eleusinien der Fall. Wie viel Materialien hat nicht der fleiſsige Meursius darüber gegeben, und Saintecroix fand doch noch Einiges hinzuzusetzen. Auch dieses könnte noch vermehrt werden. Sichtung des Stoffes thäte aber noch mehr Noth. Dieſs geht z. B. schon aus unsern obigen Erörterungen über die Eleusinischen Spiele hervor. Zu andern wird ein andermal Gelegenheit werden, auch bei der Fortsetzung des Dionysus. Hier, in dieser allgemeinen Schrift, will ich unsern Faden fortführen, und hauptsächlich das Eleusinische Dogma im Auge behalten, worüber noch viel Neues zu sagen ist. Den Hergang der Feierlichkeiten überblicken wir blos, und schalten hie und da einige neuere Beiträge zu deren Erläuterung ein.

§. 45.

Übersicht der Eleusinien.

Stiftung. Auch hier verschiedene Angaben. Ein Hauptdenkmahl, die Parische Chronik, versagt seine Dienste, weil das chronologische Datum auf der Marmortafel ausgelöscht ist. Daher verschiedene Versuche es auszufüllen. Siehe die früheren bei J. A. Bach (de myster. Eleusin. p. 7. ed. Lips. 1735.). Dort wird das Jahr d. W. 2620 angenommen. Das wäre nach Usher 100 Jahre nach dem Auszug der Israëliten aus Ägypten. Allein sie sind erweislich nach den Thesmophorien gestiftet, und zwar, der Parischen Chronik zufolge, unter dem König Erechtheus, des Pandion Sohn. Durch Hülfe dieser Angabe und aus dem folgenden Datum ist mit Wahrscheinlichkeit entweder das Jahr 1399 vor Chr. Geb. anzunehmen (so Lami ad Meursii Eleusin. Opp. II, p. 547.) oder 1397 (so Saintecroix) oder endlich 1403 vor Chr. Geb. (wie Larcher nach seinem System annimmt Chronol. p. 573.). Auch hier müssen wir der fruchtbaren Bemerkung des gelehrten Marsham (Can. Chron. p. 262) eingedenk bleiben, daſs dieses Institut nicht auf einmal ausgebildet worden.

Verfassung und Priesterpersonale. Die Oberaufsicht hatte der Archon König (Hesych. T. I, p. 700 ed. Alb. βασιλεὺς ἄρχων τις Ἀθήνησιν Μυστηρίων προνοῶν und daselbst die Nachweisungen, vergl. Pollux VIII,

§. 90.). Ihm allein stand das Recht zu, die Strafbaren von den Mysterien auszuschliefsen, und zu Athen, wie zu Eleusis auf den Altären der Ceres zu opfern, und dabei Gelübde für das Attische Volk zu thun (Pollux l. l. Lysias c. Andoc. p. 103 Steph.). Ihn unterstützten vier Epimeletae, wovon zwei aus dem Volk genommen wurden, zwei aus den Familien der Eumolpiden und Kerykes (Etym. m. in ἐπιμελητής vergl. das oben Bemerkte.). Auch werden noch zehn erwählte Opferpriester genannt (ἱεροποιοὶ) welche alle fünf Jahre gewisse Opfer nach Delos, nach Brauron, nach Eleusis und an den Herakleen besorgen mufsten (Pollux VIII, 107 p. 927 ibiq. Interpr.). Jetzt lernen wir diese Classe gottesdienstlicher Personen etwas näher aus dem Lexicon des Photius (p. 80.) kennen. Dort heifsen sie ἄρχοντες, und es wird bemerkt, dafs sie alle fünfjährigen Feste besorgen mufsten, die Panathenaeen ausgenommen. Von ihnen werden andere ἱεροποιόι in unbestimmter Zahl unterschieden. Sie dienen den σεμναί θεαί (so heifsen die Furien bei Photius L. Gr. p. 374. vergl. das oben Bemerkte.). —— Zu den Eleusinien scheinen auch andere Griechische Städte Abgeordnete nach Athen geschickt zu haben (Euripid. Supplic. 173 seqq.), was bei der hohen Würde dieses Festes aller Feste und daher begreiflich ist, dafs viele Städte ihre Eleusinische Ceres hatten, und also an die Mutterstadt zurückgewiesen wurden.

Ober- und Unterpriester. Zu den ersten gehört der Hierophant, der Daduchos,

der Hierocer̈yx und der Epibomios, sämmtlich aus dem Geschlecht der Eumolpiden und Cerycen (s. oben, vergl. die von Saintecroix angeführten Inschriften pag. 130.). — Der Hierophant (Ἱεροφάντης.). Er war aus der älteren Linie der Eumolpiden. Durch ihn „weihete Eumolpus noch immer ein" (Plutarch. de Exsil. p. 607.) und alle Eingeweihten heifsen in einer Inschrift (Saintecroix a. a. O.): „Mysten des Eumolpus." — Er war der erste Priester von Attica, und ward oft mit dem Pontifex Maximus der Römer verglichen. Er heifst auch Μυσταγωγος auch Προφήτης (s. a. a. O. womit jetzt Photii Lex. gr. p. 80 seq. und Zonaras p. 1092 verbunden werden müssen. Besonders verdient auch jetzt die Stelle des Himerius Aufmerksamkeit p. 176. Dort ist in der Stufenfolge: μύστης der Novize, ἐπόπτης der Meister, der zum Schauen gelangt ist, und προφήτης, das letztere, das Allerhöchste.). In den kleinen und gröfseren Mysterien (wovon hernach) hatte er das höchste Geschäft. Dort führte er die Einzuweihenden in den Tempel ein; hier weihete er in die letzten Geheimnisse ein (Diog. L. VII, 186.). Wir bemerken dabei den besondern Zug, dafs er den Einzuweihenden nicht Einmal, sondern widerholt sagte, was sie thun sollten (Dio Chrys. XVII, 248 A. B.). Erst im höheren Alter gelangte der Hierophant zu dieser Würde und nach Verwaltung mehrerer Priesterstellen. Ein unsträflicher Wandel mufste ihn ehrwürdig machen. Er widmete sich einem strengen Leben, und er, wie die

übrigen Priester der Ceres wuschen sich mit Schierlingssaft der Enthaltsamkeit wegen. Ehelosigkeit scheint von ihm nicht gefordert worden zu seyn, aber daſs er nur Einmal verheirathet war, und nach Erlangung seiner Würde die eheliche Gemeinschaft mied (s. die Beweise bei Meursius und Saintecr. pag. 133. womit jedoch die Stelle des Pausanias Corinth. 14 zu verbinden ist, wo es als etwas besonders bemerkt wird, daſs der Hierophant zu Phlius, wenn er wollte, auch eine Frau nehmen durfte, d. h. demnach wohl während seiner Amtsführung)? Er behielt seine Stelle lebenslänglich. Beim Daduch ist dieſs zweifelhaft, ja nicht wahrscheinlich. Das Absingen von Hymnen, das Gebet, welches er mit dem Daduchen an die Ceres und Proserpina fürs gemeine Wohl zu verrichten hatte, und dergl. scheinen eine gute Stimme, die von ihm ausdrücklich erwähnt wird, erfordert zu haben. Auch wird ihm ein Thron und ein Diadem beigelegt (Saintecroix pag. 133 — 138.). — Nächst ihm war der Δᾳδοῦχος (der Fackelträger) der vornehmste Priester von Attica. Er hatte auch das Diadem, und so wie der Hierophant den Demiurg darstellte, so er die Sonne (s. oben.). Er ward vor Antritt seines Amtes einer Prüfung unterworfen. — Über den Ἱεροκῆρυξ haben wir im Vorhergehenden das Nöthige bemerkt. — Der Ἐπιβώμιος, als der letzte dieser Hohenpriesterschaft, muſs, nach dem Namen zu schlieſsen, am Altar Geschäfte gehabt, vielleicht kleine Altäre getragen ha-

ben. Scenisch stellte er den Mond dar (s. oben.).

Alle diese Priester hatten den Myrtenkranz zum Abzeichen. Das war ein heiliger Baum und der Ceres, wie der Venus gemeinschaftlich. Die Seelen der Eingeweihten hielten sich, dem Mythus nach, in Myrtenhainen auf (cf. Spanh. ad Callimach. Cerer. vs. 44.). Schon Cecrops sollte ein Bild des Mercurius von Myrtenholz gestiftet, oder mit Myrten bedeckt haben (Pausan. I, 27 init.). Auch Purpurgewänder werden diesen Priestern beigelegt. Schon bei den Samothracischen Mysterien (oben II, p. 329 f.) hatten wir Gelegenheit von dieser heiligen Farbe zu sprechen. — Alle diese Oberpriester waren auch ἱερώνυμοι, d. h. sie hatten mysteriöse Namen (Luciani Lexiph. p. 335.). Aus einer neuerlich gefundenen Inschrift ersehen wir, dafs diefs auch bei den Priesterinnen zu Eleusis der Fall war. Doch scheint diefs Verschweigen ihrer Namen beim Hierophanten nur während seines Lebens, und bei den übrigen, während der Amtsführung beobachtet worden zu seyn (Saintecroix und daselbst Lenz p. 142 ff.).

Niedere Priester und Officianten. Es kommen in Betreff der Eleusinien noch viele Namen vor. Von mehreren wissen wir nichts Bestimmtes, auch nicht einmal, ob nicht ein und anderer Name den höhern Priestern zukam. Der Hydranus, der die Einzuweihenden reinigte. Der Dairites müfste, dem Namen nach, der eigentliche Priester

der Proserpina gewesen seyn, die Δαῖρα hieſs (s. oben über die Schreibung vergl. jetzt die Excerpte aus einer Pariser Handschrift bei Bast ad Gregor. und dessen Anmerkung pag. 679, 910.); der Kurotrophos (s. darüber oben); Die Sänger aus der Familie der Lycomeden. Die Spondophori, Besorger der Libationen. Die Pyrphori, Feuerträger. Panages, eigentlich ein ganz Reiner (cf. Photii L. Gr. p. 274.) und mithin in der mehreren Zahl vielleicht ein allgemeiner Name der Eingeweihten (παναγεῖς cf. Pollux I, 35.). Doch kommt er als besonderer Amtsname vor, und ein gewisser Theodorus, der über die Familie der Ceryceen geschrieben hatte, war selbst Panages. Der Hieraules, der heilige Flötenspieler. Der Jacchagogus, der die Jacchusprocession leitete, und dabei die Aufsicht führte. Der Liknophorus, Träger der heiligen Wanne (s. oben III, p. 337.). Auch Neocori (Νεωκόροι) aeditui, die so oft auf alten Denkmahlen, besonders Kleinasiatischer Städte erwähnt werden, kommen zu Eleusis vor. Es war ein allgemeiner Name (Pollux Onom. I, 14. p. 11 Hemst.). Ihr Ort war in den Vorhallen des Tempels, und in Betreff der Mysterien bemerkt Dio Chrysostomus (XXXVI, 447 B.) ausdrücklich, daſs sie nur an den πρόθυρα stehen, und von dem Innern nur etwas aus der Ferne hören oder einzelne herüberfallende Lichtstrahlen sehen.

Priesterinnen. Über die Melissen oder Maetropolen haben wir uns oben aus-

führlich belehrt. Das waren allgemeine Namen für die Priesterinnen der Ceres. Einen allgemeinen Namen der Priesterinnen der Proserpina kennen wir aus Hesychius. Er nennt sie Θυσιάδες, welches er, so wie nachher Θυστάδες durch Begeisterte erklärt, mit Erinnerung an das laute Rufen der Bacchen (s. ed. Alb. I, p. 1750 seq.). Dafs also der Begriff des Orgiasmus in diesem Namen inbegriffen war, läfst sich nicht bezweifeln, wie denn alle Wörter dieser Art und selbst θυμός ursprünglich heftige Gemüthsbewegungen bezeichnet haben, wie auch Alberti (l. l. pag. 1744.) wohl bemerkt, womit man verbinden mufs, was oben (III, pag. 206 f.) über die Thyaden des Bacchus gesagt worden ist. In Absicht der Proserpina dürfen wir beim orgiastischen Rufen, wovon Hesychius spricht, vielleicht an die μυστικοὺς θρήνους bei Proclus (in Platon. Rempubl. sect. 10.) denken, das heifst an jenes laute Wehklagen in den Mysterien, welches nach der Erklärung dieses Schriftstellers ein Symbol seyn sollte, von dem Herabkommen des göttlichen Geistes aus höheren Regionen in diese niedere Welt der Sinne. Ein allgemeiner Name von den Priesterinnen der Ceres und Proserpina, in so weit sie den Mysterien vorstanden, war Hierophantides (Ἱεροφάντιδες Schol. Sophocl. Oedip. Colon. 673 vergl. jetzt Photius p. 80. Herm.) auch Προφάντιδες (Pollux. I, 14 wo noch μυστικῶν ἔργων hinzugefügt ist.). Sie hatten eine Vorsteherin, die aus dem Geschlecht der Phillidae genommen werden

mufste. Sie weihete in die Mysterien zu Eleusis ein (Suidas in φυλλεῖδαι und dasselbe bei Photius L. Gr. pag. 472.). Die ersten Priesterinnen der Ceres zu Eleusis sollten die Töchter des Celeus gewesen seyn (Pausan. I, 38; cf. Ruhnken ad Homer. Cer 480.). Vielleicht, dafs man jene Familie damit in einen genealogischen Zusammenhang brachte. Barthelemy wollte aus Inschriften vermuthen, dafs man vielleicht zu Eleusis nach der Oberpriesterin (Hierophantis) die Jahre gezählt habe, wie anderwärts, z. B. zu Argos geschah (s. oben II, p. 384.). — Die Myrte kommt auch zu Eleusis als Zeichen der Priesterinnen vor (vergl. Saintecroix p. 146 seqq.).

Der so eben angeführte Schriftsteller handelt (p. 152 seqq.) ausführlich von den sogenannten geschriebenen Gesetzen der Attischen Mysterien, welches man bei ihm selbst nachlesen mag. Aus dem Allen geht die Wichtigkeit dieses Instituts, sein inniger Zusammenhang mit dem Staat, und der Satz hervor, dafs ein ordentliches Rechtsverfahren gegen die Übertreter organisirt war, Gerichtshöfe, wobei die Eumolpiden und Ceryцen als Richter safsen. Die Processe gegen Alcibiades (man vergl. jetzt Sluiter Lectt. Andocideae p. 44 seqq.) gegen Diagoras von Melos (s. die Ausleger zu Aristophanes Wolken vs. 828, p. 290 seq. ed. Beck, besonders Wieland im Attischen Museum II, 3 p. 86 ff.) und andere sind zur Beurtheilung der öffentlichen Auctorität der Eleusinien sehr wich-

tig. — Davon unterschied man die ungeschriebenen Gesetze (νόμοι ἄγραφοι — auch in den Schulen alter Philosophen, die in ihrem Sprachgebrauch so vieles von den Mysterien entlehnten, kommen ἄγραφα vor s. jetzt Wyttenbach ad Platon. Phaedon. p. 138.). Davon haben schon die Ausleger des Harpocration (in ἀποτιμηταί) gehandelt. Wir haben uns darunter die ganze Ordenstradition zu denken, deren Ausleger und Fortpflanzer das erbliche Priestergeschlecht der Eumolpiden war. Auch darüber hat sich der genannte Schriftsteller (pag. 163 seqq.) genauer verbreitet. Ich fasse mich hier um so kürzer, da auch hier das Meiste gilt, was ich oben (III, p. 162 ff.) von den Orphischen Schulen und von der Orphischen Tradition gesagt habe, und bemerke nur folgende Hauptpunkte: Es durften keine Barbaren (Nichtgriechen) aufgenommen werden (s. Scholiast. Aristoph. Plut. vs. 846 vergl. die schon oben angeführte Stelle des Himerius pag. 154 ed. Wernsdorf.). Doch Adoption von einem Griechen machte zur Aufnahme fähig. Wir finden noch die bestimmten Angaben, daſs die Perser und Meder (seit jenem zerstöhrenden Einfall in Attica), und späterhin, daſs auch die Epicureer und die Christen ausgeschlossen waren (Lucian. Pseudomant. 38 ibiq. Interprr.). Dieses letzte Verbot ist besonders zu bemerken, da es bei der Frage, wie die Christlichen Väter die Mysterien ansahen, sehr in Betracht kommen muſs. Wer nicht etwa vorher, als Heide, die Weihe empfan-

gen hatte, konnte nicht aus eigner Ansicht sprechen. Das war aber bei den wenigsten Kirchenlehrern der Fall. (Man lese die bemerkenswerthen Erörterungen des Verfassers der Schrift: Über die alten und neuen Mysterien Berlin 1782; p. 51 ff.). Unter dem Archon Euklides wurden allen Unehelichgebohrnen und allen Sclaven verboten in den Tempel der Ceres zu gehen. Zu den Bedingungen zur Aufnahme gehörte die Reinheit von allem Mord, auch vom unverschuldeten, und die mythische Tradition redete daher von Entsühnungen, denen sich Hercules hatte unterziehen müssen, wobei das Stierblut und Blut vom Schwein wieder als Entsühnungsmittel angeführt werden (Aeschyl. Eumenid. 452 seq. Apollon. Argon. IV, 705.). Einen tadellosen Wandel, und Verschwiegenheit forderte der Herold vor der Einweihung in feierlicher Formel. Die Gemüthsverfassung der Initiirten während der Mysterien vergleicht Porphyrius (Fragm. de Styg. I, p. 142.) mit dem Zustand der Seeligen. Hierbei mufs aber natürlich sehr unterschieden werden; denn alle Athener liefsen sich in der Regel einweihen. Ob sie es alle thaten oder thun mufsten, wie Saintecroix glaubt (p. 167.) möchte aus Stellen, wie die des Aristophanes (im Frieden 376) wohl nicht zu schliefsen seyn. Dorten spricht Trygaeus (nach Welkers Übersetzung zu den Fröschen p. 122.):

Zu einem Schweinchen leihe mir drei Drachmen
Denn eh' ich sterbe, mufs ich in die Mysterien.

Sokrates hatte sich bekanntlich nicht einwei hen lassen, nach der Vermuthung des zuvorgenannten Verfassers (über d. alt. u. n. Myst.) deſswegen, um im freien, öffentlichen Vortrag dessen, was er als bessere Gotlehre anerkannte, durch die den Initiirten aufgelegte Verschwiegenheit nicht gebunden zu seyn, wenn diesen, wie er vermuthen konnte, manches Ähnliche mitgetheilt wurde. Daſs andere Philosophen sich ungünstig über die Mysterien erklärten, sehen wir aus Äusserungen des Antisthenes und Diogenes (ap. Diogen. Laërt. VI, 4. 39 vergl. Plutarch. II, p. 21 F. Francf.). Wenn wir lesen, daſs auch Kinder in die Mysterien zu Eleusis eingeweiht wurden, so kann natürlich nur von einer Vorweihe in die kleineren die Rede seyn. Eine charakterische Sitte war die, daſs man Einen Knaben recht eigentlich an den Eleusinien Antheil nehmen lieſs. Man gab davon eine religiöse Tradition, daſs, als einst Epimenides die Athener vom Morde des Kylon entsühnte, ein Knabe, Kratinos, sich freiwillig als Schlachtopfer dargebracht habe (Neanthes ap. Athen. XIII, p. 180 Schw.). Auch von andern Beispielen der Art erzählte man sich. Hienach müſste er eigentlich der Sühnknabe heiſsen. Im Griechischen hieſs er παῖς ἀφ᾽ ἑστίας (Porphyr. IV, pag. 307 Rh.) oder ὁ ἀφ᾽ ἑστίας παῖς (contubernalis Dearum, der Hausknabe der Göttinnen) auch ὁ ἱερὸς παῖς (der heilige Knabe s. jetzt Wernsdorf ad Himerium p. 788, wo die ganz besondere Einkleidung dieses Knaben, aus

Inschriften, sehr gut von der sonstigen religiösen Weihe unterschieden wird, wodurch Personen sich dem Schutz einer Gottheit empfehlen. Hiemit sind Böttigers Bemerkungen zu verbinden, zu den Vasengem. I, p. 157.). — Also ein Knabe, ein Kind ward hier ins innere Heiligthum gleichsam als Mitbewohner und als Fürsprecher bei den hehren Göttinnen eingeführt. Die Einweihung geschah Anfangs unentgeldlich. Späterhin führte Aristogiton eine Bezahlung ein. Die zur Festfeyer bestimmten Gelder wurden zuweilen τέλη genannt (Valcken. ad Eurip. Hipp. vs. 25. vergl. Saintecr. p. 170.). Die übrigen Punkte, die hier in Betracht kommen: die festliche Tracht und die heiligen Purpurgewänder, die goldenen Heuschrecken in ihrer mystischen Bedeutung, die während der Festtage vorgeschriebene Diät (das Verdot der Fische, die Heiligkeit der Meerbarbe, s. oben III, p. 461) und ähnliche Gegenstände haben wir im Vorhergehenden erörtert. Noch muſs ich mit Einem Wort des Volksglaubens von der besondern Heiligkeit der Kleider gedenken, worin man eingeweiht worden war. Daher das Volk sie ganz aufbrauchte, oder Binden daraus machte, worin man die Kinder einwickelte. Andere weiheten sie den Eleusinischen Göttinnen, welches dem Aristophanes reichen Stoff zu komischen Anspielungen gab (Plutus 845 seq. ibiq. Scholiast. zum Theil aus Melanthius.).

Kleine und groſse Mysterien. Sie unterschieden sich zuvörderst in Absicht der

Zeit. Wer die abgerissenen Notizen in den Alten kennt, wird sich nicht wundern, dafs darüber grofser Streit gewesen. Eingreifende Untersuchungen hatte Joseph Scaliger (de Emend. Tempp. p. 29, 418 seq.) angestellt, dem Petav (ad Themist. 5 pag. 408.) widersprach. Es kommt hierbei zugleich die Folge der Attischen Monate in Frage. So hielt z. B. Meursius den Monat Anthesterion noch für den Römischen November (Eleusinia pag. 127.), welches die gröfseste Verwirrung zur Folge haben mufs. Durch gehörige Beachtung einiger Hauptstellen (z. B. Herodot. VIII, 65.) und durch fortgesetzte chronologische Untersuchungen, besonders von Corsini (s. Fasti Attici I, p. 63 seq. II, pag. 401 seqq.) wissen wir jetzt erstens, dafs, abgesehen von späteren Veränderungen der Attische Anthesterion so ziemlich unseren Februar, der Boëdromion aber dem September entspricht. Zweitens wissen wir jetzt, dafs die kleinen Mysterien jährlich im Anthesterion und also gegen Frühlingsanfang, wann man auch die Lenaeen und die Bacchischen Mysterien feierte (s. oben III, p. 330.) begangen wurden. In Absicht der grofsen Eleusinien war früher fast allgemein und ist jetzt noch hie und da die Meinung, als seien sie alle fünf Jahre gehalten worden. Dagegen haben Bulialdus ad Theon. Smyrn. p. 218 Petav (a. a. O.) und Andere aus Hauptstellen der Alten, besonders aus der Herodoteïschen mit siegenden Gründen gezeigt, dafs auch die

grofsen Mysterien jährlich und zwar im Monat Boëdromion (so ziemlich September) gefeiert worden sind (s. a. d. a. O. vergl. Corsini II, 379; Valkenaer und Wesseling ad Herodot. l. l. und letzteren ad Diodor. XX, cap. 110. — Jetzt liefse sich aus einer Stelle des neulich edirten Lexicon von Photius, die der Liebhaber von Paradoxien sich selbst aufsuchen mag, aufs neue mit Schein eine Theorie für das Gegentheil entwickeln. Ich liebe dergleichen Theorien nicht. Dafür will ich nur die kurze Anmerkung machen, dafs das Zusammentreffen der kleinen Mysterien mit den Attischen Bacchusweihen gröfsere Aufmerksamkeit verdient, als ihm bisher gewidmet worden. Denken wir dabei an den Liber und an die Libera der griechisch-italischen Mysterien, so wird uns die Nachricht, dafs die kleinen Weihen der Proserpina gewidmet waren, sehr bemerkenswerth erscheinen. (Darüber ein Mehreres bei einer andern Gelegenheit.). Letzteres sagt der Scholiast zu Aristophanes Plutus (vs. 846) ganz bestimmt. Indessen Eustathius (ad Iliad. II, 851 und im Lexicon der Coislinischen Bibliothek (p. 603 cf. die andern Excerpte bei Ruhnken ad Tim. pag. 222 ed. alt.) sagen, sie seyen der Ceres gewidmet gewesen. Zwischen den kleinen und grofsen Mysterien war also ein Zwischenraum von vollen sechs Monaten, vom Frühling bis zum Herbst. Wir dürfen nicht zweifeln, dafs hiebei die Feier der beiden merkwürdigsten Jahresperioden

mit beachtet war. Übrigens wurden mit dem Verfall des Attischen Staats in der Festperiode verschiedene bedeutende Veränderungen gemacht. Z. B. zu Gunsten des Demetrius Poliorcetes, wie Philochorus erzählt (s. jetzt Fragg. p. 82, 92.) und bei andern Gelegenheiten.

Die kleinen Mysterien. Sie wurden zu Agra oder Agrae, einem Ort in Attica am Ilissus, zwei bis drei Stadien von Athen gefeiert (s. Platonis Phaedrus p. 194 Heind. Pausan. I, 19, 7. und Ruhnken. ad Tim. pag. 223. und Himerius pag. 192 ed. Wernsd.). Das waren τὰ ἐν Ἄγραις auch ἐν Ἄγρας, oder ἐπὶ Ἄγρᾳ μυστήρια (Fischeri Index in Aeschin. Dialogg. in μυεῖσθαι ibiq. laudd. und Interprr. ad Aristoph. Plut. 846 p. 437 seqq. ed. Beck.). Auch hier gingen Fasten vorher. Darauf folgte Reinigung durch Wasser im Ilissus, wobei der Hydranus das Amt verrichtete. Aber auch der Daduch war dabei thätig. Er liefs den Novizen auf Felle von Thieren treten, die dem Jupiter Milichius und Ctesius geopfert worden waren. Daher der Ausdruck Διὸς κῴδιον von diesen Fellen gebraucht ward (Casaub. ad Theophr. Ch. eth. p. 134.). Darauf mufste er dem Mystagogen den Eid der Verschwiegenheit leisten, worauf ihm die heilige Formel abgefragt ward: „Ich habe den Mischtrank (κυκεῶν) getrunken, ich habe den Becher aus der Kiste genommen und nach dem Gebrauch in den Korb und aus dem Korb wieder in die

Kiste gelegt" (Clem. Alex. Protrept p. 18. cf. Potter daselbst.). Es waren diese kleinen Mysterien eine Vorweihe zu den gröſseren. Sie heiſsen auch προκάθαρσις προάγνευσις (beim Schol. Aristoph. Plat. 846.). Ob auch hier ein Bekenntniſs, oder eine Art von Beichte vorausging, wissen wir nicht bestimmt. Es ist aber, nach der Analogie zu schlieſsen, wahrscheinlich. Freilich konnte diese Beichte nicht ins Einzelne gehen, weil zu den kleinen Mysterien immer Viele zu gleicher Zeit eingeweiht werden muſsten (s. oben II, p. 327 vergl. die Schrift über alte u. n. Myster. p. 103.). Hier wurden höchst wahrscheinlich auch jene symbolischen Ausdrücke und Formeln erklärt, die zur höheren Erkenntniſs jenes Wesen der Ceres-Proserpina vorbereiten konnten, z. B. Hunde der Persephone; Persephone die Weberin, ingleichen: Faden, Aufzug und Webstuhl und wie die Allegorien weiter lauteten (s. oben IV, p. 158.). Von mehreren derselben wissen wir bestimmt, daſs die Pythagoreer sie in ihre Bildersprache aufgenommen hatten. Diese Philosophen, wie die ältesten faſst durchaus, suchten sich auch dadurch in engerer Verbindung mit den besseren Religionslehren ihres Volkes zu halten. Wir dürfen nicht zweifeln, daſs sie aus allen Tempeln Unterricht entlehnten, daſs sie aus allen heiligen Sagen das Wesen und den reineren Geist auszuscheiden bemüht waren. In diesem Sinne konnte sie Herodot den Orphikern und Bacchikern zugesellen. Wie in der Apol-

linischen, so auch in der Bacchischen Religion suchten sie die Grundgedanken auf; worüber wir oben ausführlicher geredet haben.

Der Grundgedanke der Cerealischen Religion war, wie sich in allen ihren Formen gezeigt hat, der Satz vom Krieg und Frieden, vom Streit der Materie mit dem Geist und von deren Läuterung durch diesen, der Satz von Entzweiung und Versöhnung. Das war eine Grundlehre der Eleusinien. Daſs auch dieser Satz von den Pythagoreern nach der alten symbolischen Weise von Eleusis benutzt, und, verwebt mit ihren arithmetischen Theologumenen (mit ihrer religiösen Zahlenlehre), vorzüglich ins Licht gesetzt ward, beweiset die Pythagoreïsche Bezeichnung der Zweiheit oder Dyas. Da dieſs in unsere ganze Ideenreihe tief eingreift, so müssen wir auch davon reden. Doch hier würde uns dieſs zu weit von unserm Wege entfernen. Ich trage diese Erörterung daher in einem Excurse nach. (75).

Was nun die Benennung der Initiirten in beiden Mysterien betrift, so könnte ich darüber weitläuftig seyn. Ich begnüge mich aber das Wesentliche kurz anzumerken und für den, dem daran gelegen, weitere Nach-

(75) s. unten am Schluſs dieses Paragraphen den Excurs: Ceres Eleusine Dyas oder Abfall und Rückkehr.

weisungen in der Note zu geben: der Ausdruck Μύστηρια bezeichnet zwar allen Geheimdienst. Gewöhnlich werden damit jedoch die gröfseren Mysterien zu Eleusis benannt (Theophrast. Char. III, 2 ibiq. Interprr.). Das gilt auch von dem Ausdruck τελεταί. Wollte man genauer reden, so unterschied man: τὰ μικρὰ und τα μεγάλα μύστηρια, welches aber bei alten Schriftstellern selten ist. Die Eingeweihten der kleinern Mysterien hiefsen μύσται, wie wohl auch dieses Wort zuweilen im allgemeinen Sinn genommen wird; die der gröfseren ἐπόπται, auch ἔφοροι (Seher) wie denn das ὄπωπε, „er hat geschauet" ein eigenthümlicher Ausdruck von dieser Stuffe war (76).

Es ist eine sehr richtige Bemerkung von Villoison (a. a. O.), dafs die ältesten Philosophen bei ihren Schulen die Einrichtung der Mysterien in vielen Stücken copirt haben. Daber war es sehr natürlich, dafs der phi-

(76) s. ausser Meursii Eleusinia cap. 8, Villoison zum Saintecroix (Relig. secr. p. 276, p. 520 seq.) Valckenaer ad Euripid. Hippol. vs. 25. Interprett. ad Aristoph. Plut. 847. Ran. 758. p. 190 ed. Beck. (besonders über ἐποπτεύειν κ. τ. λ. Fischeri Index in Aeschin. Dialogg. in μυεῖσθαι, und jetzt Wernsdorf. ad Himer. p. 916, 984. Zonarae Lexic. gr. in μύησις (p. 1376) und Hermias (Schol. in Platon. Phaedr. p. 158 ed. Ast. und daselbst über τελετή, ἐπόπτεια., ὀργιάζειν, μυεῖσθαι) um nicht Mehreres zu häufen.

losophische Sprachgebrauch der Griechen auch zur Bezeichnung der Schulverhältnisse diese mysteriöse Terminologie in Vielem beibehielt, auch damals noch, als der Grund dieser Namen längst wegfiel und in solchen Schulen, wo jene Einrichtung niemals statt gefunden hatte. Dazu hatte besonders der gröfste philosophische Schriftsteller, Plato, durch mehrere Stellen Anlafs gegeben. Je gröfser der Einflufs seiner Schriften und Sprache war, desto länger behauptete sich auch jener Sprachgebrauch bis in die Werke der spätesten Philosophen (77) herab.

(77) Hauptstellen des Plato sind, um nicht mehrere zu sammeln, Gorgias p. 173 ed. Heind. ibiq. Scholiast. Symposium XXVIII p. 89 Wolf. Ihm schliefst sich die ganze Reihe der Philosophen an, besonders die Platoniker. Darüber hat sich neuerlich Wyttenbach ad Platonis Phaedon. (welche Stelle auch zu bemerken ist) p. 134 — 139 mit bekannter Gelehrsamkeit verbreitet. Daraus geht unwidersprechlich hervor, dafs die Ausdrücke ἀπόῤῥητα und ähnliche bei Philosophen mehrentheils gar nicht von den Mysterien selbst, sondern von ihren Schulen und von der Abstufung ihrer Lehren zu verstehen sind. Ich zeichne hier noch besonders die Stelle des Plotinus VI, 9, 11 aus, welche mit der Hauptstelle des Theon Smyrnaeus (Mathem. p. 18 ed. Paris 1614.) verglichen werden mufs. Theon redet dort von fünf Stufen der Mysterien, die er καθαρμός, παράδοσις, ἐπόπτεια, ἀνάδεσις und dann die πέμπτη nennt und näher characterisirt, bevor er die Anwendung davon auf den Lehrvortrag

Auch die **Christen** nahmen auf die Mysterien Rücksicht. Schon bei den Schriftstellern des N. T. finden sich Spuren davon. So hat z. B. schon Hemsterhuis darauf aufmerksam gemacht, daſs im 2ten Brief Petri (I, 16.), das Wort ἐπόπται aus der Sprache der Mysterien entlehnt ist. Eben so kommt der Ausdruck μυστήριον (1 Tim. III, 9. u. a. a. O.) und mancher anderer vor, worin wir die Hinsicht auf den Sprachgebrauch des Heidenthums nicht verkennen dürfeu, wie bereits die Ausleger gezeigt haben. Je mehr sich nachher die Christliche Gesellschaft ausbreitete und aus den Bekennern des Heidenthums Mitglieder gewann, desto mehr muſste sie sich in Vielem den Gebräuchen der Mysterien conformiren, und so wurde dann allmählig, besonders gegen Constantinus des Groſsen Zeit, die sogenannte **Disciplina** Arcani in die christliche Kirche eingeführt. Seitdem werden in den Schriften christlicher Väter jene mysteriösen Bezeichnungen der **Lehre** nach ihrer Abstufung, der Theile christlichen Glaubens und der Sacramente immer häufiger. Was wir im Iten Theil aus Veranlassung des Wortes σύμβολον bemerkt haben, kann hier als Ein Beispiel für Viele dienen. So wurden

macht. Auch Marinus (vit. Procli p. m. 11) und Basilius magnus (de lit. stud. p. 82 ed. Grotius) bleiben noch jener Platonischen Bezeichnungsart getreu. Letzterer nennt die Anfänger in den Wissenschaften προτελεσθέντες. Der Gegensatz ist ἀποῤῥήτων ἐπακούσεσθαι.

nun auch viele Einrichtungen aus dem Geheimdienst der Heiden ins Christenthum herüber genommen. Von den Antiphonen habe ich oben (III, p. 338.) bei Gelegenheit Bacchischer Gesänge gehandelt. Dahin gehört noch so Manches Andere, z. B. die Eintheilung der christlichen Gemeine nach den Abstufungen der Mysterien; die verschiedenen Plätze in den christlichen Kirchen; das Hinausweisen der Katechumenen bei der Austheilung des Abendmahls (ἔξω περιπατεῖτε ὅσοι ἐνεργούμενοι, ὅσοι ἀμύητοι — Exite Catechumeni in pace! — ἕκας ἕκας ἔστε βέβηλοι. Über diesen letztern orphischen Ausdruck s. Ruhnken. ad Tim. p. 60. Wesseling de Fragm. Orph. p. 129 seqq.); die Einführung des Stillschweigens; die bei den Lapsis eingeführten fünf Grade, worüber Casaubonus (78) und

(78) Exercitationes ad Baronii Annal. XVI, 40 p. m. 478 seqq., womit unter Andern, Stark's gelehrte Abhandlung: Tralatitia ex Gentilismo in relig. Christ. §. 111, p. 7 seqq. J. Chr. Wolf. Not. ad Casauboniana p. 315. und jetzt Jablonski (Opuscc. III, p. 489 seqq. ed. Te Water, wo auch Proben aus den altchristlichen Liedern bei Synesius u. A. gegeben sind, verglichen werden müssen. Die fünf Stufen der heidnischen Mysterien habe ich so eben aus Theon angeführt. Die fünf Grade, die die altchristliche Kirche bei den Lapsis angenommen hatte, hiefsen: πρόκλαυσις, ἀκρόασις, ὑπόπτωσις, σύστασις und μέθεξις. Besonders liebt auch der beredte Chrysostomus jene Bezeichungen christlicher Gebräuche und Begriffe. So ist ihm die Taufe

mehrere andere Schriftsteller ausführliche Erläuterung geben. Jene Lapsi oder Abgefallene erinnern uns noch an einen Ausdruck, der auch ursprünglich dem religiösen Geheimdienst der Griechen eigen, in die Sprache der Philosophen und anderer Gelehrten und auch ins Christenthum übergegangen war. Da nämlich bei allen Mysterien, wie wir gesehen haben, festliche Chortanze vorkamen, und mithin der Begriff des Tanzes mit dem der Weihen oft selbst zusammenschmolz, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn auch ein eigentlich dahin gehöriges Wort vom Verrath der Geheimnisse und von dem Ausplaudern der Geheimlehre gebraucht wurde, nämlich aus dem Reigen-treten ἐξορχεῖσθαι. Noch haben wir eine Rede dieses Inhalts von Aristides, überschrieben κατὰ τῶν ἐξορχουμένων, und in dem Brief der Antiochenischen Synode wird der ketzerische Paulus von Samosata ein ἐξορχησάμενος genannt (79).

μυσταγωγία, und das heilige Abendmahl ἀθάνατον καὶ φρικτὸν μυστήριον (s. Chrysostomi Homil. III, T. II, p. 66 und daselbst Matthaei.).

(79) Beim Eusebius Hist. eccles. VII, 30. p. 282. Den Ausdruck haben erläutert Meursius (in Gronovii Praefat. ad Thes. Antiqq. Grr. VII, p 10); die Ausleger des Hesychius (II, p. 1297 ed. Alb.) und des Lucianus de Saltat. Tom. V, p. 452, vergl. jetzt Wagner ad Alciphron. II, p. 216 und Zonaras (in ἐξορχησάμενος I, p. 783.).

Verhältniſs der kleinen Mysterien zu den groſsen.

Hierüber wäre Viel zu sagen, und es ist Viel darüber von Neueren gesagt worden, je weniger die Alten davon sprechen. Auch hängt diese Untersuchung mit der Hauptfrage vom Inhalt und Werth der Eleusinischen Lehre zusammen. Da es in diesem ganzen Buch meine Absicht gewesen, eine urkundliche Ansicht aus den Quellen selbst zu gewinnen, deren Resultate wir gesehen haben, so wäre es unnütze Wiederholung, darüber in eine neue Verhandlung einzugehen. Halten unsere Sätze die Probe, so müssen entgegenstehende von selber fallen. Doch können wir nicht umhin, das Urtheil, das wir uns über die Mysterien der Alten gebildet haben, hier in aller Kürze mit einigen der bekanntesten Vorstellungen zu vergleichen, die in neuerer Zeit vorgetragen worden sind.

In Betreff jenes Verhältnisses der groſsen zu den kleinen Eleusinien verdient die Ansicht von Meiners (vermischte philos. Schriften III, pag. 164 ff.) Erwähnung. Unter den groſsen Eleusinien denkt er sich einzig den Unterricht, den nach vorhergegangenen Prüfungen und Scenerien einige wenige Auserwählte empfangen hätten. Für die kleineren hält er alles das, was an den gleich weiter zu bemerkenden neun Fasttagen und sonst von Anstalten und Cärimonien üblich gewesen. — Der Grund dieser Theorie liegt sehr nahe, und beruht auf der

Sache selbst. Wie sollte nämlich, muſs ein Jeder sofort einsehen, jene beste Frucht höherer Erkenntniſs, deren sich die Attische Priesterschaft erfreute, einem jeden Atheher, einem jeden Griechen mitgetheilt worden seyn? und die Athenienser lieſsen doch in der Regel sich alle einweihen. Allein jene Ansicht selbst streitet doch mit zu vielen Stellen der Alten, als daſs sie zuläſsig wäre. Um nur Eins zu berühren, so sagen doch alle Zeugnisse, daſs die kleinen Mysterien zu Agra gehalten wurden, während alle jene groſsen Festanstalten und Feierlichkeiten, die Procession und dergl., zwischen Athen und Eleusis getheilt waren. So lückenhaft auch die Zeugnisse über dieses Letztere sind und so ungenügend jene Notizen, die uns Meursius über den Hergang während jener neun Tage gibt (wir haben davon oben ein Beispiel gesehen; aber er selbst sah es in Absicht des Ganzen, und gestand es ein s. Eleusinia p. 153.); — so ist es doch sicherer vorerst, bis etwa ein unverhoffter Zufall eine neue Quelle öffnet, auf des Letzteren Weg zu bleiben, wie auch der einsichtsvolle Corsini (Fasti Attici I, pag. 378.) noch neuerlich gethan, als einer bloſsen Hypothese willfährig zu huldigen.

Über den hohen Werth, den die Alten auf die Mysterien legten, zumal auf die Eleusinischen, haben wir schon im ältesten Denkmahl, im Homerischen Hymnus, einen bedeutenden und von Sophocles nach-

gebildeten, Ausspruch gefunden (s. oben IV, pag. 304.). Wir würden nicht fertig werden, wenn wir alle Lobpreisungen anführen wollten, worin sich die Griechen und Römer bis in die spätere Zeit herab darüber ergossen haben. Natürlich macht es hierbei einen grofsen Unterschied, wer das Lob sagt, wann und bei welcher Gelegenheit? In jedem Betracht ist daher das Bekenntnifs des Isokrates in seinem Panegyricus (cap. 6. pag. 132 ed. Batt. pag. 20 Morus.) von der höchsten Wichtigkeit, weswegen es hier eine Stelle finden mag (nach Wieland's Übers. dessen Plaisanterie in der Note wir aus gebührender Achtung gegen den berühmten Greis mit Stillschweigen übergehen.). „Als Demeter, nach Entführung ihrer Tochter auf der ganzen Erde herumirrend, auch in unsere Gegend kam, und unsern Voreltern, um ihnen wegen gewisser Gefälligkeiten, welche nur Eingeweihten bekannt gemacht werden dürfen, ihre Erkenntlichkeit zu beweisen, die zwei gröfsten Geschenke, womit Sterbliche von Göttern beseeliget werden konnten, gemacht hatte, den Ackerbau, dem wir es zu danken haben, dafs wir nicht wie die Thiere leben müssen, und die Mysterien, welche denjenigen, die ihrer theilhaftig werden, nicht nur über den Ausgang des Lebens, sondern für ewige Zeiten die süfsesten Hoffnungen (80) gewähren: so hat unsere Stadt

(80) Über die Interpretation dieser Stelle wiederhole ich nicht, was Morus und Wieland

sich als eine so groſse Freundin der Götter und der Menschen erwiesen, daſs sie, anstatt diese unschätzbaren Güter für sich zu behalten, sichs zur Pflicht machte, was sie allein empfangen, Allen mitzutheilen.“ Bekanntlich hat Cicero in der berühmten Stelle (de legg. II, 14, womit Verrin. V, 7. zu vergleichen ist), den Isocrates vor Augen gehabt, und aus andern Schriftstellern von Griechenland und Rom könnte man eine an-

bemerkt haben, eben so wenig die Parallellen, die ich anderwärts (ad Orat. de civit. Athen. p. 53) nachgewiesen. Hier soll nur auf den Ausdruck ἡδίους τὰς ἐλπίδας aufmerksam gemacht werden. Ἔχειν ἐλπίδας ἡδίους oder κρείττους war nach Hemsterhuis Bemerkung zunächst eine Bezeichung aus den Mysterien entlehnt, die aber nachher auf die besseren Hoffnungen tugendhafter Menschen überhaupt übergetragen ward, vergl. Plato Republ. I, p. 574. Juliani Caes. fin. p. 336 Spanheim. Die Freudigkeit, womit die Alten zu den Mysterien giengen, ward zur sprichwörtlichen Redensart: οὐδεὶς μυούμενος ὀδύρεται „nemo in mysteriis tristis“ (s. Plutarch. II, p. 477, vergl. Casauboniana p. 115.). Das hing mit dem Volksglauben zusammen, daſs die Ungeweihten, so wie sie im Schlamm der Materie verkleben, auch dereinst ein trauriges Loos zu erwarten hätten. (Daher jenes ἐν βορβόρῳ κείσεται, (s. Platon. Phaedon. p. 22 ed. Wyttenbach und dessen Anmerk. vergl. Plotin. I, 6 p. 55 um nicht mehrere Stellen zu häufen.). Die Eingeweihten hingegen genieſsen in der Unterwelt vorzügliche Ehre (προεδρία) Hemsterh. ad Luciani Diall. p. 44.

sehnliche Zahl der ehrenhaftesten Zeugnisse (81) zusammen bringen.

Ihnen stehn die Urtheile der Kirchenlehrer grofsentheils geradezu entgegen, wovon hauptsächlich der Alexandrinische Clemens hie und da eine Ausnahme macht. Kannten, wie oben bemerkt, die Kirchenlehrer, wenigstens die meisten, das Innere der Mysterien nicht, so ist wohl zu begreifen, wie sie zu solchen Ansichten und verdammenden Urtheilen kamen. Auch standen diese Institute der schnelleren Ausbreitung des Christenthums zu sehr im Wege, als dafs dessen eifrige Beförderer ihre Fortdauer gelassen hätten ansehen können. Vergessen wir aber auch nicht, zu welcher Zeit diese Väter gegen den Geheimdienst des Heidenthums eiferten. Blieb gleich, wie ich aus inniger Überzeugung behaupte, Symbol und Lehre im Wesentlichen immer der alten Weise treu, so konnte doch, beim einreifsenden Sittenverderben, der bessere Geist davon nicht mehr durchdrin-

(81) Für den, dem daran gelegen, mögen hier Nachweisungen folgen: Meursii Eleusinia cap. 4, 17, 18. Ruhnken. ad Homeri H. Cer. vs. 482 ibiq. laudd. Interprett. ad Aristoph. Ran. 155 pag. 51 ed. Beck ibiq. laudd. Wyttenbach ad Plutarchi Fragm. de anima (in der Schrift de S. N. V. p. 137.). Auch der Philosoph Musonius gehört zu diesen Lobrednern, ingleichen Epictetus. (s. Studien 1810 I, p. 88 und 128.) Ersterer empfahl die Mysterien als Mittel zur Tugend.

gen, und die sinnliche Hülle mufste häufig die Lauterkeit des Inhalts verfinstern und verdämpfen. War die Attische Priesterschaft schon zu des Demetrius Poliorcetes Zeit so sehr von Menschenfurcht beherrscht, daſs sie diesem Sinnling zu Gefallen — (Er war kein Demetrier im alten reinen Geiste) — die hohe Festperiode verrückte und zerstörte; so werden wir von der Folgezeit wohl schlimmere Dinge voraussetzen müssen. Wie hätte sich überhaupt das Kleinod Eleusinischer Lehre unter Menschenhänden immer unbefleckt erhalten können, vom Jahr 1400 vor Christi Geburt an, bis zum 20ten December 381 nach Christus; an welchem Tage der Kaiser Theodosius der Ältere durch sein Edict zuletzt unter allen auch die Eleusinien schloſs! Unterscheiden wir also die Zeiten, so läſst sich auf dem Grunde von Zeugnissen, wie die obigen bei Isocrates und Andern sind, eine bündige Schutzrede für die Eleusinien aufführen. Da bereits der gelehrte Schüler Ernesti's J. A. Bach (in seiner Schrift de mysteriis Eleusiniis pag. 17 seqq.) dieſs mit Erfolg unternommen, so wäre es unnöthig, darüber weiter verhandeln zu wollen. Doch muſs ich noch einiger, zum Theil neuester Ansichten dieses Instituts gedenken, die bald hier, bald dort sich zur Einseitigkeit neigen:

Während die Einen (wozu im Ganzen Meiners gehört) von der höheren Mysterienlehre in metaphysischer Abstraction die Kosmologie und Theologie abhandeln lieſsen,

glaubte Court de Gebelin Gründe gefunden zu haben, um das Ganze auf einen Unterricht im Ackerbau zu beschränken. Allerdings war das Andenken an die ersten Lehrer des Ackerbau's in den Thesmophorien und Eleusinien gefeiert und dessen grofse Wohlthat eindringlich gemacht. Das zeigen (wenn man noch bestimmte Stellen will) die Zeugnisse des Isocrates, Cicero u. A. deutlich. Ja die Stelle des Proclus (ad Platon. Polit. pag. 369) läfst uns nicht zweifeln, dafs die Mysterien geschichtliche Traditionen, oder mythische wenigstens, über den gesetzlosen und rohen Zustand der Menschen vor Einführung der Agricultur enthalten haben. Eine andere Stelle des Cicero (Tusculan. Disp. I, 13 init., wo er von der Einweihung in die Mysterien und von Göttergräbern spricht, ist von Einigen so weit ausgedehnt worden, als seyen die Gottheiten der Nation sämmtlich als ehemalige Menschen dargestellt worden. Mithin hätte Euhemerus im Grunde das System der Geheimlehre nur öffentlich gemacht. — Ganz gewifs war auch davon dort die Rede, und ganz gewifs lernten die Epopten den Kretischen Jupiter auch als den seeligen Patriarchen und milden König kennen, so wie den Kronos als den harten Tyrannen griechischer Vorzeit. — Aber wer wird sich wohl überreden lassen, dafs das Alles gewesen, was man dort von den Göttern erfuhr? Wer, der nur Stellen, wie z. B. die desselben Cicero (d. N. D. II, 24 wo vom doppelten Liber Pater und vom Li-

ber der **Mysterien** die Rede ist), mit einiger Aufmerksamkeit betrachtet hat? Und wie hätten Herodotus und Plutarchus so, wie sie thun, von den vaterländischen Gottheiten reden können, sie, die auf die Mysterien so viel hielten? Widersetzt sich doch der Letztere dem System des Euhemerus bei jeder Gelegenheit. — Nein, jener Zeus der Kretisch Attischen Weihen war auch der in der Tiefe rollende Donner und der bald heilsam befruchtende, bald zerstöhrende Blitz in der Höhe. Ohne Zweifel lernte der Eingeweihte seine Volksgötter auch als personificirte Naturtheile und Naturkräfte kennen, und man kann es dem Clemens von Alexandria zugeben, daſs die Epoptie eine Art von Physiologie (Naturphilosophie) enthielt (Strom. IV, p. 564.) wenn man damit nur wieder nicht den Begriff metaphysischer Abstractionen verbindet. Daſs diese physicalische Erklärung von den griechischen Gottheiten ein wesentliches Capitel der Mysterienlehre war, hat Villoison (zu Saintecroix Mem. sur la Relig. secr. pag. 330 seqq.) sehr wohl gezeigt. Auch hat er den andern Theil richtig in die Lehre von der Emanation und Wiederaufnahme aus und in Gott gesetzt. Um so mehr muſs es befremden, wie er zweifeln konnte, ob auch der Satz von Belohnung und Bestrafung des Guten und Bösen nach diesem Leben damit sey verbunden gewesen. Hierher gehört auch die Äusserung von Meiners (a. a. O. p. 307.): es sey ungewiſs, ob in den groſsen Mysterien Grundsätze des sitt-

lichen Wohlverhaltens und Tugendlehren vorgetragen worden. — Daran werden wir nun wohl nicht mehr zweifeln, nach Allem Bisherigen und unter Andern nach dem, was wir von den bildlichen Vorstellungen der Strafen der Gottlosen oben (III, p. 508 ff.) aus uralten Mahlereien und bewährten Zeugnissen beigebracht haben. Davon hatten schon Pindarus und andere Dichter (s. Stobaei Sermon. p. 889 Gesneri), gesungen, und wenn man auch auf die Worte des Plato kein Gewicht legen will, der die Lehre von künftiger Belohnung und Bestrafung dem Musaeus und Eumolpus beilegt (Tom. VI, pag. 218 Bip.), so verdienen doch die Äusserungen des Empedocles (s. p. 457 ed. Sturz.), um nicht Mehreres zu nennen, die gröfseste Aufmerksamkeit.

Dieser Philosoph hat Vieles mit den Mysterien gemein, wie wir auch bei seinem Νεῖκος oder Zwiespalt bemerkt haben. Diefs galt noch mehr von den früheren Weltweisen, vom Pherecydes, Pythagoras, Heraclitus, welcher Letztere ein Orphiker genannt ward. Wir müssen nie vergessen, dafs der Ursprung der Griechischen Mysterien mit dem Ursprung der Griechischen Cultur gleichzeitig ist. Er verliert sich in die Pelasgische Periode, d. h. in die Zeit, wo der Sänger auch Priester und Religionslehrer war, und wo wir ihn selbst oft mit der königlichen Würde bekleidet sehen. Jene königlichen Priester und Sänger

kamen aus der Fremde und knüpften ihre ausgebildetern Erkenntnisse an das Wenige an, was sie unter den Wilden, zu denen sie kamen, vorfanden. Daſs es Wenig war, haben wir oben im Eingang zu dieser Schrift (I, p. 2 ff.) gesehen; etwas roher Sternendienst war es und hauptsächlich eine sehr locale Verehrung der natürlichen Körper und der lebendigen Elemente. Jene Priester und Könige muſsten es natürlich darauf anlegen, in dem neuen Lande Alles so zu machen, wie sie es daheim gesehen hatten. Etliche, der von ihnen gegründeten Staaten, zumal in Thracien und Argos, scheinen auch schon sehr nach Asiatischer und Ägyptischer Weise gemodelt gewesen zu seyn. Aber das konnte nicht bestehen. Die Vorsehung hatte es mit den Griechen anders vor. Das Land der Hellenen konnte nicht in eine Monarchie zusammen wachsen, nicht einmal in mehrere groſse Staaten dieser Form. Aus tausend Ursachen muſste Alles anders werden. Der rauhere Himmel und die irdische Noth erweckten eine Masse anderer Kräfte in diesen Volksstämmen. Es gestalteten sich andere Verhältnisse. An vielen Orten muſsten die alten Priesterschaften mit ihren Unterthanen weichen; und als die gröſseren Eigenthümer von Grundstücken neben den ihnen ganz ähnlichen kleinen Königen selbstständig hervorgetreten waren, und als ihr Thun und Leben einen neuen Gesang und Sängerstand geweckt hatte, der nicht prieserlich war, da zog sich alle höhere Erkenntniſs, welche jene alten Priesterschaf-

ten aus der Fremde mitgebracht hatten, mehr in den Schoos geheimer Gebräuche und eines geheimen Unterrichts zurück. Die Masse der Griechischen Völker verschmolz nun ihre alten angeerbten Religionsvorstellungen mit jenem neueren sinnlichen Gesang, der, gegründet auf die Kindesreligion des Griechen seiner lebendigen Einbildung recht nahe trat. Aber die Edelsten blieben natürlich immer zugethan jener höheren Erkenntnifs altpriesterlicher Religion, wovon ja selbst das neue sinnliche Epos in manchen leisen Andeutungen Notiz genommen hatte. Pythagoras und Andere, die selber an der Quelle gewesen, blieben bei der alten Lehre. Sie waren und hiefsen Orphiker, d. h. Theologen alten Systems. Ihnen schlossen sich, wie bemerkt, andere Philosophen an. Sie bestrebten sich nun für die alte Tradition aus eignem Nachdenken, neue Gründe zu finden, den Vorrath der höheren Erkenntnisse zu vermehren, und den Geist durch Denken zu stärken und zu üben. So wurden die Griechen allmählig gewandt in systematischen Speculationen. Anfangs gehörte der Inhalt, der Stoff, mehrentheils der Religion aus der Fremde an, bis nach und nach das von Griechischen Denkern selbst Erfundene dem Eingebrachten die Wage hielt, oder das Übergewicht gewann. Plato, dieser grofse dialektische Geist, hat in seinen Schriften noch Vieles vom überliefertem Inhalt, das er durch Pythagoreer und Jonier überkommen. Da der Geist einmal so frei, so stark und so gewandt geworden, so konnte

es nicht fehlen, dafs er sich auch zuweilen ganz befreite und seine Kraft zerstöhrend wendete gegen Alles, was aus alter Religion überliefert war, wie die Angriffe des Diagoras von Melos, des Euhemerus und so vieler Anderer beweisen. Doch die Mehrzahl der Philosophen arbeitete förderlich für das Wesentliche des alten Glaubens, zumal die Schule der Pythagoreer und Platoniker. Als durch Alexander das Morgenland neu aufgeschlossen ward und die schriftlichen Denkmahle sich vermehrten, da konnten sie aus der alten Quelle ungemeine Bereicherungen schöpfen und die höhere Wissenschaft der Vortzeit ausserordentlich befördern, besonders in der glücklichen Lage, worin nun Viele zu Alexandria waren. Was dem Volksglauben geradezu widersprach, hatten die Philosophen bisher mit grofser Beschränkung und Vorsicht vortragen müssen. Diese strengeren Grundsätze, worauf die Vorsteher der Mysterien hielten, mufsten schon in dem neuen Zusammenleben mit Morgenländern und Juden in etwas nachlassen. Man konnte doch nicht so ganz gegen das zurückbleiben, was diese öffentlich bekannten. Ungleich mehr ward diefs der Fall seit der Verbreitung des Christenthums, besonders, da dieses gleich Anfangs einen Kampf auf Tod und Leben mit den heidnischen Religionen unternahm. Wie sollten sich doch diese jetzt halten können, wenn sie ihr Bestes fortdauernd verschweigen und dem Mysteriengelübde treu bleiben wollten? Den Griechischen Priesterschaften mufste

ja selbst daran gelegen seyn, dafs gewandte Denker mit gehöriger Vorsicht den wahren Werth der Geheimlehre ins Licht setzten. So kam es, dafs Plotinus, noch mehr aber der eifrige Porphyrius, dafs Apollonius, Jamblichus, Julianus, Proclus und andere Philosophen, besonders Pythagoreïscher und Platonischer Schulen, die wesentlichsten Lehrsätze der alten Griechischen Mysterien nach ihrer Weise bekannt machten, und bekannt machen durften.

Ich sage: *nach ihrer Weise.* Denn allerdings mufste sich jetzt die alte Lehre in den neuen *Schulformen* ausprägen lassen. Von *dieser Seite* hatten auch manche Kirchenlehrer Recht, wenn sie über gezwungene Lehrweise (κατηναγκασμένη ἀπόδοσις) klagten, und z. B. in den Ägyptischen und Griechischen Mysterienlehren nicht alles *das* und *so* wiederfanden, was sie in den Schriften des Porphyrius lasen (s. Eusebii Pr. Evang. III, 118. seq. ed. Colon.). Freilich hatten sich die Vorsteher der alten Mysterien nicht jener *Terminologien* bedient, die sich in den Büchern dieser Philosophen fanden. Aber vergessen wir auch nicht, dafs die Kirchenväter ein grofses Interesse hatten Alles verdächtig zu machen, was aus der Mysterienlehre mitgetheilt ward. So lange das Heidenthum dadurch sich in Ehrfurcht erhielt, konnte es nicht in den Staub getreten werden. Ich will dabei gar nicht in Abrede stellen, vielmehr im Verfolg es noch ausdrücklich hervorheben, dafs

mancher Kirchenlehrer aus reinen ethischen Bewegungsgründen auch den Mysterien den Krieg erklärte.

Aus dem Allen geht nun neuerdings hervor, was wir schon zum öfteren bemerkten, daſs die Schriften der sogenannten Pythagoreïschen und Platonischen Philosophen für die Einsicht in das innere Wesen der alten Griechischen Religion und besonders der Mysterienlehre von der höchsten Wichtigkeit sind, so wie verhältniſsmäſsig auch die Werke der sie bestreitenden christlichen Väter. Es war daher von dem sonst so verdienstvollen Saintecroix nicht wohl gethan, daſs er, auf die Urtheile einiger Kirchenlehrer hin, sich der Mühe entbinden zu können glaubte, in die Ansichten jener Philosophen von Griechischer Religion und Mythologie einzugehen, wie er selbst von sich gesteht (Mem. sur la Relig. secr. p. 364.). Ihr Studium ist höchst fruchtbar und belohnend. Um aber das, was bei ihnen Terminologie und Schulform ist, von dem Inhalt und Wesen alter Geheimlehre zu scheiden, muſs man sie beständig mit den alten Historikern, mit den Bruchstückern ältester Philosophie und mit den Dichtern zusammen stellen, besonders auch mit den Tragikern. Es ist bekannt wie die Griechische Tragödie auch dadurch die Gebildetsten zu befriedigen suchte, daſs sie die bessere Erkenntniſs von Gott und göttlichen Dingen benutzte. Ich will jetzt nicht fragen, in wie weit Aeschylus ein Pythagoreer hieſs,

Aber eine Nachricht von ihm mufs ich doch berühren, da sie in unser Capitel gehört. Er hatte in seinem Sisyphus, in der Iphigenia, im Oedipus und in einigen andern Stücken auf eine Weise von der Ceres geredet, worin die Unterrichteten ein zu geflissentliches Eingehen in die Mysterienlehre fanden (περὶ Δήμητρας λέγων τῶν μυστικωτέρων περιεργότερον ἅπτεσθαι ἔοικε) (82). Er ward des Religionsfrevels angeklagt. Ja, er hatte einst auf der Bühne selbst bei einer solchen Stelle durch die Flucht zum Altar des Bacchus sein Leben retten müssen. Die vom Areopagus traten dazwischen, und entweder die Erklärung, dafs er nicht eingeweiht sey, oder die Verdienste seines Bruders Cynaegyrus, oder Beides, entzogen ihn schwerer Strafe. — War nun Aeschylus initiirt oder nicht, das geht uns hier nichts an, genug in dem, was er über die Demeter gesagt hatte, ward ein Verrath der Mysterien erkannt. Eines, was er davon gesagt hatte, wissen wir bestimmt, und zwar aus dem Herodotus, dieses: dafs Demeter der Artemis Mutter sey. Dadurch ward Artemis zur Persephone. Das hatte auch Pindarus (der auch Pythagoreer hiefs) gewufst, und auch Callimachus hing dieser Lehre an. Es war Ägyptische Lehre (s. oben

(82) Eustrathius ad Aristotelis Ethic. Nicom. III, 1. cf. Clemens Alex. Strom. II, p. 387. Aeliani V. H. lib. V, cap. 19. Die Erzählung des Eustrathius ist aus dem Heraclides Ponticus genommen.

IV, p. 13.) und dieser Satz, wissen wir nun auch von dieser Seite mit höchster Wahrscheinlichkeit, ward für einen Satz der Attischen Mysterien gehalten. Nichts anders als jenen Satz behaupteten die Platoniker, wie Porphyrius und Proclus, wenn sie zwei Jungfrauen (Κόραι, Proserpina und Artemis) nennen, die im Grunde wieder Eine sind. — Nächst Aeschylus liebte auch Euripides den Vollgehalt alter Lehre. In Bezug auf unsere Frage will ich unter Vielen hier nur an seinen Satz vom Aether und von der Erde, als erstem Vater und erster Mutter aller Dinge, lebloser und lebendiger, erinnern (s. die Stellen beim Valckenaer in der Diatrib. Euripid. p. 46 — 48.). Das war wieder jener alte Dualismus von Ammon und Rhea, von Jupiter und Ceres, von Osiris und Isis, letztere in ihrer höchsten Bedeutung genommen. Bemerken wir doch, daſs Aristophanes gerade in den Thesmophoriazusen (vs. 13.) diesen kosmogonischen Dualismus des Euripides komödirt.

Und was war denn der Inhalt der höheren Mysterien? — Alles — nur keine abstracte Metaphysik — aber eben so wenig eine blose Unterweisung in der Ökonomie. Es waren ja Thesmophorien, um bei Athen stehen zu bleiben, diese ältesten mysteriösen Feste. Fs war die Lehre vom Cerealischen Gesetz. Wie also mit der Gesetzgebung auf dem Sinaï die Exodus unmittelbar zusammenhängt, und wie mit dem Mosaïschen Decalo-

gus sich die ganze Geschichte des erwählten Volks und seiner Patriarchen bis an die Schöpfung hinauf anreiht, so hatte auch der Athener in seinen Mysterien zu Eleusis zuvörderst seinen Decalogus (dafs ich die Sazzungen des Triptolem so nenne) er hatte seine Exodus, seinen Leviticus und obenan die Genesis. Aus der bildlichen Trádition der Vorwelt, die man in mysteriösen Scenerien versinnlichte, wurden die grofsen kosmischen Wesen in ihrem Schöpfungswerke vor Augen gestellt: der Demiurg mit Sonne und Mond und mit dem verkörperten Weisheitswort Hermes; daneben Ceres, wie sie kommt und gehet, Ceres im Stande der Erniedrigung und im Vollbringen der Läuterung des Demophoon; daneben die Wanderungen und Reinigungen der Seele, die Unterwelt mit Pluto und Proserpina; weiter Triptolemus, Jasion, Androgeus, Theseus und alle die grofsen Könige, Pflanzer und Ackerbauer von Attica, wie sie theils aus der Fremde das Saamenkorn und die Lehre gebracht, theils vom Vaterlande aus sie den andern Völkern mitgetheilt haben. Aus jenen Bildern und Scenen wurde nun in den gröfseren Mysterien der Unterricht für die Vollkommneren herausgenommen, und die Wahrheiten vom Einen und ewigen Gott, von der Welt und von des Menschen Bestimmung wurden den Epopten ans Herz gelegt. Ackerbau und Mysterien nennt Isocrates in obiger Hauptstelle als die zwei gröfsesten Güter von Attica neben einander.

Schon daraus würden wir vermuthen können, wenn auch nicht Festgesänge es bestätigten, daſs in den Attischen Mysterien die Lehre von der Palingenesie und Unsterblichkeit der Seele, vorzüglich unter Bildern vorgetragen ward, die von den Wandlungen des Saamenkorns entlehnt waren. Diese Einkleidung war so aus der Sache selbst geschöpft, und hatte so viel natürliche Wahrheit, daſs wir sie fast in allen Religionen wieder finden. Das Evangelium von Christus hat sie nicht verschmäht (Joh. XII, 24.) und das Gesetzbuch der Perser, das wir schon so oft mit dem Cerealischen im Einklang gefunden, bedienet sich desselben Bildes (Zendavesta T. II, p. 411.). Auch die beiden Orphischen Hymnen auf die Eleusinische Ceres und Proserpina, sind im Geist und Ton dieser Attischen Religionen gedichtet, mögen sie nun so späten Ursprungs seyn, als sie wollen. Da sie Manches im Vorhergehenden erläutern, so füge ich sie hier nach der Übersetzung bei, die mir neulich ein geistreicher und geistlicher Mann (83) aus zuvorkommender Güte mitgetheilt hat:

(83) Der Herr Stadt- und Landgerichtsrath Friedrich von Meyer zu Frankfurt am Mayn. Wir dürfen unsern Lesern eine Übersetzung der sämmtlichen Orphischen Hymnen von diesem Gelehrten versprechen.

Hymnus an Persephone (XXIX sonst 28.).

Tochter des groſsen Zeus, Persephone, selige komme,
Eingeborne Göttin, und nimm dein Opfer mit Huld auf!
Pluton's vielehrbares Gemahl, keusch, lebenversprechend,
Welche des Hades Pforten beherrscht in den Schlünden der Erde;
Rächerin (*a*), lieblich gelockte, der Deo (*b*) heiliger Sprösling;
Mutter der Eumeniden, der Unterirdischen Fürstin;
Welche sich Zeus erzeugt in unnennbarer Umarmung;
Des weitbrausenden Mutter, des vielfach geformten Eubuleus (*c*)
Horengespielin du, Lichtbringerin, herrlich gestaltet;
Würdige (*d*), alles beherrschende Jungfrau, Früchtegesegnet,
Schön erglänzend, gehörnt, allein der Sterblichen Liebling;
Lenzesfreundin, ergötzt am linden Hauche der Auen;

(*a*) Πραξιδίκη, s. oben IV, p. 221 ff. Cr.

(*b*) Δηοῦς nach Lenneps Conjectur statt des gewöhnlichen Διὸς, welches Scaliger beibehalten hat. Dieser übersetzt: Jovisque insigne propagmen. Cr.

(*c*) S. oben IV, p. 194. Cr.

(*d*) σεμνή, s. oben IV, p. 353. Cr.

Welche den heiligen Leib erhebt in trächtigen Keimen (*e*),
Die vermählte mit räubrischer Eh' in den Tagen des Nachherbsts;
Leben und Tod allein den kummerbeladenen Menschen,
Phersephoneia: denn immerdar bringst du, und tödtest auch Alles (*f*)
Selige Göttin, hör' an: send' aufwärts Früchte vom Boden,
Blühend mit Friedensruh, mildhändiger Leibesgesundheit,
Und des Wohlstands Genuſs, der wonnig das Alter geleite,
Herrin, in deinen Bezirk und zum hochgewaltigen Pluton.

Rauchopfer der eleusinischen Demeter, Sturax (XL. s. 39.).

Dämon vielfach den Göttern benannt, Allmutter (*a*), o Deo,
Würdige (*b*) Demeter, glückspendende, Amme der Jugend (*c*)

(*e*) χλοοκάρποις jetzt, sonst χρόοκαρποις. Scaliger jedoch: viridantibus foetis. Cr.

(*f*) S. IV, p. 342. Cr.

(*a*) Vielleicht nach anderer Abtheilung: Dämon vielfach benannt, Allmutter der Götter. v. M.

(*b*) σεμνή, s. vorher. Cr.

(*c*) κουροτρόφος, s. IV, p. 330 f. Cr.

Ährenschwellende, Reichthumsquell, allgebende Göttin,
Die sich des Friedens freut und arbeitvollen Betreibens;

Säerin, Häuferin, Tennenschutz, die Grüne der Saaten,
Welche die Wohnung gewählt in hehren Thalen Eleusis,
Liebholdseelige du, Ernährerin allem was sterblich;
Die am ersten den ackernden Nacken des Stieres bejochet
Und anmuthiger Nahrung Fülle den Menschen erweckt hat.

Wachsthumfördrerin, Bacchengesellin (*d*), von herrlicher Ehre.
Fackeltragende, keusche, ergötzt an den Sicheln der Erndte.
Unterirdische Du, auch erscheinende, allen auch liebreich;
Kinderfreundin voll Heil (*e*), jungfräuliche Amme der Jugend;
Zügelnd vom Wagen herab den Spann der geschirreten Drachen,

Rings in kreisenden Wirbeln den eigenen Thron umschwärmend (*f*)
Einer Geburt, und kinderreich doch, den Sterblichen achtbar;

(*d*) S. oben III, p. 345 f. Cr.

(*e*) Eigentlich: die schöne, gesunde Kinder gibt, und die Kinder liebt; oder: die eine schöne Tochter hat, und ihre Tochter liebt. v. M.

(*f*) Die Hermannische Conjectur ist vom Übersetzer absichtlich verlassen worden; welches ich billigen muſs, da die Leseart des Textes:

Tausendfacher Gestalt, vielblumiger, heiligen Triebes (*g*).
Edele Selige komm, beschwert mit Früchten des Sommers;
Frieden bring uns herab und liebliche Ordnung der Rechte,
Reichen Güterbesitz, zugleich die Fürstin Gesundheit.

In Absicht der Aufnahme in die großsen Mysterien entsteht die Frage, wie lange der Zwischenraum zwischen der Initiation in die kleinen und in jene war? Ein Jahr wenigstens, sagt Plutarchus (Demosth. pag. 32.), dem andere Schriftsteller beistimmen. Petav glaubte diefs vom Zwischenraum, der zwischen dem Anthesterion und Boëdromion verfliefst, verstehen zu können, also von einer halbjährigen Frist, so dafs wer im Frühling Myste geworden, im Herbste schon Epopte werden konnte. Scaliger setzte fünf Jahre dazwischen. Ihm stimmt, wie ich sehe, auch Valckenaer (ad Eurip. Hippol. vs. 25.) bei, und allerdings ist es wahrscheinlicher, dafs eine längere Zeit er-

εὐάζουσα, recht verstanden, nicht nur keine Schwierigkeit hat, sondern auch den Vorstellungsarten dieses Dichters weit mehr zusagt. Cr.

(*g*) ἱεροθηλεῖς sancte vegetantes; s. über dieses letztere Valckenaer ad Callim. Elegg. Fragg. p. 128 seq. Das Wort fehlt in Schneiders Lexicon. Cr.

forderlich war, wenn man auch die grofsen Mysterien alle Jahre gefeiert hat. Nach Suidas (in Ἐπόπται) ward man nach Ablauf Eines Jahres aus einem Mysten ein Epopt. Die Neunzahl dieser grofsen Feiertage beruht auf einer Verbesserung, die Meursius im Texte des Polyaenus (III, 11, 11.) versuchte. Von Zehn neuerdings verglichenen Handschriften hat nur Eine die Zahl und zwar am Rande (Eclairciss. zum Saintecroix und daselbst Villoison p. 538.). Es fehlt also urkundliche Bestätigung insoweit. Doch, wie bemerkt, jene Annahme ist noch immer die wahrscheinlichste.

Anfang der Feier: am funfzehnten des Boëdromion (vergl. darüber und über das zunächst folgende Meursii Eleusin. cap. 22 seqq. Saintecroix p. 190 seqq. und Corsini Fasti Attici II, p. 378 seq.). Erster Tag: die Versammlung (ἀγυρμός) weil sich, wie es scheint, die in die kleinen Mysterien Eingeweihten versammelten, und zu den grofsen vorbereiteten. Es war ein Rüsttag. — Der zweite Tag hiefs ἅλαδε μύσται (Polyaen. l. l. Hesych. I, p. 216 Alb. nach der sehr wahrscheinlichen Verbesserung des Textes, obwohl auch hier kein Cod. zusagt; vergl. Villois. l. l. pag. 539.), Ans Meer ihr Eingeweihten. Es geschah an diesem Tage eine Procession der Initiirten bis ans Meer über jene Salzwasserbäche (ῥειτοί) (s. oben) oder wenigstens bis an diese Bäche. Daher der Name des Tags. Über die Reinigung durch Wasser, besonders durch

Meerwasser ist oben (III, p. 333 ff.) geredet worden. Dritter Tag. Wenn Meursius die Procession mit dem Calathus auf diesen Tag verlegt, so beruht dieſs auf der höchstwahrscheinlich unrichtigen Voraussetzung, daſs Callimachus im Hymnus auf die Ceres die Eleusinien besinge, da dorten doch vielmehr die Thesmophorien gemeint sind (s. oben.). Wahrscheinlicher wird auf diesen Tag das Fasten gesetzt, welches auch diesem Feste vorausgehen muſste. Es ward mit Enthaltung von allem sinnlichen Genuſs verbunden, und auch hier zum Gedächtniſs des Raubs der Kora und der Trauer der Ceres beobachtet. Vielleicht wurde auch von den Athenern an diesem Tag das Brautbett der Proserpina mit Purpurdecken aufgeschlagen und die heilige Formel vom λέχος gesprochen (Clemens Protrept. p. 18.). Nach dem Fasttag, am Abend, wurden auch vielleicht jene Sesamkuchen und andere Arten von Kuchen, nebst Mohn gegessen und der Mischtrank getrunken (a. a. O.). Denn es ist wahrscheinlich, daſs die Hauptbegebenheit, worauf sich alle Attische Ceresfeier bezog, ich meine die Trauer der Ceres über den Raub der Kora, auch in den Eleusinien versinnlicht ward. Vierter Tag. Urkundlich wissen wir nichts Bestimmtes darüber. Da aber Hesychius (in θύα T. I, pag. 1739.) eines Opfers gedenkt, das der Ceres und Proserpina dargebracht ward, so glaubt Saintecroix, es werde am schicklichsten auf diesen Tag verlegt. Das Ungewisse in dieser

Annahme wird Jedem einleuchten. Die Geschlechtstheile des Opferthiers durften nicht berührt werden, wovon man auch einige leicht zu errathende Erklärungen gab. Derselbe Gelehrte nimmt auch an, dafs an diesem Tag ein Tanz an dem Brunnen Callichorus aufgeführt worden, welches ich gleichfalls dahin gestellt seyn lasse. — Fünfter Tag, Λαμπάδων ἡμέρα, der Tag der Fackeln. Er hatte von einer Procession den Namen: die Eingeweihten gingen, jeder eine Fackel in der Hand, paarweise und unter tiefem Schweigen in den Tempel der Ceres zu Eleusis. Der Daduch ging, wie es scheint, mit einer grofsen Fackel voraus. (Darauf spielen Christliche Väter mit dem Ausdrucke Deductor Illuminator an: Tertulliani Apologet. pag. 198 ibiq. Havercamp.). Man reichte sich diese Fackeln von Hand zu Hand, und legte ihrer Flamme und ihrem Dampf eine reinigende Kraft bei. Erwägen wir alles Bisherige, so ist es nicht unwahrscheinlich, dafs der Daduch hiebei den in der Mysterienlehre so sehr hervorgehobenen Phosphoros darstellte, das Ganze aber sich eben so wohl auf die Irrsale der Ceres, die mit Fackeln ihre Tochter suchte, bezog, als auf den Kreislauf des Lebens (vergl. oben III, p. 280, 334 f.). Die Schriftsteller spielen sehr häufig auf dieses Feuer der Ceres, und wie sie es sonst nennen, (84) an.

(84) z. B. τό δᾳδοῦχον πῦρ Himerius orat. 23, p. 780 u. s. w.; s. jetzt darüber Wernsdorf l. l., besonders ad Orat. 7. (pag. 511) und

— Sechster Tag, Jakchos (Ἴακχος) genannt (Hesych. II, p. 5.); dieser Sohn und Säugling der Ceres, dieser Jacchus, wovon wir oben (III, pag. 344 ff.) ausführlich geredet haben, gab dem sechsten Tage, dem feierlichsten unter allen, den Namen. Er hatte auch einen Tempel seines Namens (Ἰακχεῖον) zu Athen (Hemsterh. ad Hesych. l. l. vergl. Alciphron. III, 59 pag. 180 ed. Wagner.). An diesem Tage wurde der junge Jacchus mit einem Kranz von Myrten aus dem Ceramicus bis nach Eleusis getragen. Es folgten die Eingeweihten gleichfalls mit Myrtenkronen in einer feierlichen Procession, wobei auch die bekannten Bacchischen Symbole, namentlich die Wanne und dergl. getragen wurden. Der Weg ging durch die davon genannte heilige Pforte und heilige Straſse (ἱερὰ ὁδός), welche letztere, mit Quadersteinen gepflastert und mit Denkmahlen aller Art verziert, dem Periegeten Polemon Stoff zu einem eigenen Buche gab. Der häufig wiederholte Ausruf Ἴακχος, welches man ἰακχάζειν nannte (Valckenaer ad Herodot. VIII, 65.) und, wie es scheint, das Absingen von Liedern, unterscheiden diese Procession sehr characteristisch von jenem stillen Fackelzug. Über

ausführlicher in der besonderen Ausgabe (p. 36 seqq), wo über den Gebrauch und die Vorstellungen dieser Art auch in Bezug auf christliche Cärimonien gelehrte Erläuterungen gegeben sind. — Ein merkwürdiges Relief bei Spon (II, p. 283) und Wheler (II, 526) stellt jenen Eleusinischen Fackelzug dar.

den Inhalt dieser Lieder ist aus Aristophanes natürlich kein sicherer Schluſs zu machen. Wenn wir aber erwägen, daſs in der Nacht darauf die höchste Weihe ertheilt zu werden pflegte, und daſs Jacchus hier, wie wir oben gesehen, der Sohn und Diener der Ceres und der Mittler zwischen ihr und den Menschen war, so ist es sehr wahrscheinlich als historisch zu betrachten, wenn bei Aristophanes (Ran. vs. 326 seqq.), die Initiirten den jungen Gott sich zum Führer und Mittler erbitten. — Siebenter Tag. Es ist schon oben bemerkt worden, daſs Meursius ohne hinreichende Gründe die gymnischen Spiele auf diesen Tag verlegt. Wenn man, wie der Entfernung und anderer Ursachen wegen zu vermuthen ist, am sechsten Tage nicht wieder nach Athen zurückkehrte, so ist es sehr wahrscheinlich, daſs diese Rückkehr auf den siebenten fiel. Sie war in vielem Betracht merkwürdig. Sie hatte ihre herkömmlichen Stationen. Man ruhte zuerst beim heiligen Feigenbaum, der daher so hieſs, weil dorten zuerst diese Baumart gewachsen war. — Es folgte der γεφυρισμός oder das Necken an der Brücke. So wie sich nämlich die Eingeweihten der Brücke des Cephissus näherten, ströhmten viele Einwohner aus der Nachbarschaft herbei, und ergossen sich in ausgelassenen Scherzen über die Procession, welche die Eingeweihten dann mit gleicher Freiheit erwiederten. Das hieſs γεφυρίζειν (Valckenaer ad Ammon. III, 13 vergl. Interprett. ad Homeri H. Cer. 203 und jetzt Zonaras p.

433.). Wir dürfen nicht zweifeln, dafs diefs mit Scenerien, Maskeraden und mit dem Auftreten einer weiblichen Person auf der Brücke selbst verbunden war, wodurch die Begebenheit mit der Magd Jambe oder Baubo aufs neue versinnlicht ward. Dafür spricht schon die Stelle des Hesychius (I, p. 824 wo γεφυρίς durch πόρνη ἐπὶ γεφύρας erklärt und von den Eleusinien geredet wird, vergl. Interprett. daselbst.). Es scheint sogar ein Preifs (eine Binde) demjenigen ertheilt worden zu seyn, der sich in jenen festlichen Scherzreden am meisten ausgezeichnet hatte (vergl. Aristoph. Ran. 395 und vorher ibiq. Interprr. p. 107 seq. ed. Beck.). Es bietet diese Sitte eben so reichen Stoff zu Betrachtungen über die menschliche Natur, als zu Erörterungen über die rohen Anfänge der dramatischen Kunst unter den Griechen. In einer Untersuchung der letzteren Art hat schon Bentley (Respons. ad Boyl. p. 313 ed. Lips.) an diesen festlichen Brückenunfug (γεφυρισμός) erinnert. Fragen wir aber, wie natürlich, warum dieses Alles eben am Flufs geschah? so könnten wir zuvörderst an den Ägyptischen Ursprung vieler Cerealischen Gebräuche erinnern, und dabei an die festlichen Ausschweifungen, die sich die Frauen bei der Farth nach Bubastis auf und an dem Nil erlaubten (Herodot. II, 60). Allein wir haben noch bestimmtere Spuren, die uns auf den Ursprung jener Sitte leiten. Wir finden eine Gephyraeische Ceres (Γεφυραία Δημήτηρ) genannt, welche von den Gephyreern (Γεφυ-

ϱεῖς oder Γεφυϱεῖοι) den Namen hatte (Etymolog. magn. in Γεφυϱεῖς.). So hieſsen die Bewohner eines Attischen Cantons (δῆμος, s. l. l.). Sie waren aus Tanagra in Boeotien dahin gekommen, und die Attiker hatten ihnen unter gewissen Bedingungen Wohnsitze bei sich gestattet. Ursprünglich waren sie aus Phoenicien und mit der Colonie des Cadmus nach Boeotien gezogen, und gehörten zu den Leuten, denen die Griechen manche Kenntnisse und unter andern auch die Buchstaben zu verdanken hatten (so erzählt Herodotus lib. V, cap. 57. wo Valckenaer zu vergleichen ist.). Ob sie aus der Syrischen Stadt Gephyra kamen, wie Larcher (a. a. O.) will, interessirt uns nicht. Aber das geht uns an, daſs sie zur Phönicischen Colonie gehörten, daſs eine Stadt in Boeotien Gephyra hieſs, daſs diese Gephyraeer durch Kenntnisse ausgezeichnet waren, daſs sie sich in Attika niederlieſsen, daſs sie eine Ceres ihres Namens verehrten (l. l. vergl. Steph. Byz. ibiq. Berkel. p. 272.). Aber auch die Minerva haben sie verehrt. Davon zeigen sich Spuren (s. a. a. O.), die wir jetzt deutlicher machen können. Johannes von Philadelphia (Lydus de mensib. p. 45.) vergleicht jene Athenischen Gephyraeer mit den Pontifices oder Oberpriestern zu Rom, und bemerkt dabei, es seyen auch diese Gephyraeer Hohepriester und Exegeten (ἐξηγηταί) gewesen, und hätten von den priesterlichen Verrichtungen den Namen gehabt, die sie auf der Brücke des Flusses Sperchius bei dem Pallasbild besorgt hät-

ten. Von der Brücke (Pons) hätten auch die Pontifices ihre Benennung. Ich will hier nicht weiter in die Frage eingehen, warum das am Sperchius geschah, obschon dieser Fluſs durch Hypata im Lande der Änianen floſs, wo wir merkwürdige Reste alter Cerealischer Religion gefunden haben. Das waren alte Gebräuche aus Phönicien her; d. h. aus dem Lande, wo die groſse Schutzgottheiten auf Kähnen und Flöſsen ihre Sitze hatten, wie jene Pataeken und Herakles-Melkarth (s. oben II, pag. 249, 283 f.). Jene Minerva der Gephyraeer war Onga, die Cadmus mit nach Boeotien gebracht hatte (oben II, p. 399, wo aber Pausan. Boeot. 12, §. 3. verbessert werden muſs.). Das ist die Kabirische Ceres, die den Schiffgöttern, den Dioskuren, beigesellt ward (IV, p. 33.). Die Ceres von Thasos, die den Heiland Hercules auch in Boeotien noch zum Küster hatte, wie Ceres mit dem Ruder, wie die Isis von Pharus mit dem Seegel, muſs dabei einem jeden einfallen. Alle diese Gottheiten kamen aus dem Wasserlande in das Wasserland, an die Küste von Boeotien nach Tanagra und auch an den Copaïschen See. Wie könnte es nun befremden, daſs die Boeotier in ihrem Dienste die alten Gebräuche festhielten, und auf dem Wasser ihnen Feste aufführten in alter ausschweifender Weise? Wie begreiflich wird es nun, daſs man um Tanagra (Pontifices) Gephyraeer und Eretria hatte, ein altes Geschlecht, das eine heilige Tradition und diese und andere Gebräuche von

Vater auf Sohn fortpflanzte, und auch nach Attika verbreitete. Sie waren Fremdlinge hier, und in diesem Sinne finden wir das Wort Γεφυρίς auch jetzt bei Zonaras (I, p. 430.), der auf die Hauptstelle des Herodotus zurückweist. Achter Tag. Epidauria (Επιδαύρια.). An diesem Tage sollte Äsculapius zu spät von Epidaurus gekommen, und in einer Nachweihe initiirt worden seyn; welche Sitte seitdem zu Gunsten aller Spätangekommenen beibehalten wurde. Über die Verbindung des Äsculapius und Jasion mit der Ceres habe ich mich oben (II, p. 345 ff. und III, p. 568.) erklärt. Auch ist im Vorhergehenden von dem Zusammenhang des Ceresdiensts der Athener und Argiver das Nöthige bemerkt worden. Neunter Tag. Plemochoë (Πλημοχόη.). So hiefs dieser Tag von einem Gefäfs dieses Namens. Es war eine irdene Schüssel (Terrine) mit flachem Boden. Dergleichen Gefäfse zwei füllte man an diesem Tage, wie es scheint, mit Wein, und gofs das eine gegen Osten, das andere gegen Abend aus (Athenaeus lib. XI, p. 340 Schw. ibiq. Interprr.). Über den mysteriösen Gebrauch der Gefäfse wäre Vieles zu sagen. Einiges ist oben gelegentlich berührt worden, und ausführlicher, auch in Beziehung auf diesen Gebrauch im Dionysus (I, p. 58, p. 112.). Darf man, wie Meursius (pag. 168.) wahrscheinlich macht, eine Stelle des Proclus (in Platon. Tim. p. 293.) hierher ziehen, so sahen die Eingeweihten während jenes Trankopfers jetzt den Himmel, dann die Erde, als

Vater und Mutter aller Wesen an, und sprachen dabei die Worte Ὕιέ Τόκυῖε. — Vielleicht nennt auch Aristides (im Eleusinius p. 258 Jebb.) mit Hinsicht auf jenes Trankopfer die Eleusinier überhaupt αἱ μυστηριώτιδες σπονδαί die mysteriöse Libation, wozu ihm der Gegenstand, wovon er spricht, freilich auch noch näheren Anlaſs gibt. Ein Vers des Euripides oder Kritias, den Athenaeus (a. a. O.) anführt, verbunden mit andern Nachrichten der Alten scheint für die Annahme des Saintecroix zu sprechen, daſs jene Libation ein Todtenamt war, womit der andere Satz gut zusammen stimmen würde, daſs die gymnischen Spiele einen ähnlichen Sinn hatten, und daſs sie das ganze Fest beschlossen, wovon oben ausführlicher geredet worden ist.

Epopteia oder die letzte Weihe. Aus einigen Stellen der Alten (Aristoph. Ran. 346. Cic. de Legg. II, 14.) nimmt man an, daſs diese in der Nacht nach dem sechsten Tage (nach dem Jacchustag) vorgenommen ward. Über die nächtliche Feier der Mysterien, und auch insbesondere der Eleusinien, lieſse sich Vieles sagen, und ist Vieles gesagt worden. Man sehe was der gelehrte Davies zur angeführten Stelle des Cicero beigebracht hat. In den besten Zeiten der Eleusinien wäre es wohl ungerecht gewesen, darin sofort etwas Verwerfliches zu finden, wenn auch nachher die Kirchenlehrer wohl gute Gründe haben mochten, das Verdammungsurtheil darüber auszusprechen (man sehe die Hauptstelle des Clemens

Protrept. pag. 19.). Als die Christen selbst mit so manchem Andern auch die Nachtfeier unter sich eingeführt hatten, wurden auch gegen sie die härtesten und schmähligsten Beschuldigungen vorgebracht. Man lese den Apologeticus des Tertullianus (cap. 7 et 8 und dazu die Anmerkungen von Havercamp. pag. 77, 85, 88.). Unter den Neuern hat, meines Wissens, niemand mit mehr Einsicht und Billigkeit davon geredet, als der Verfasser der Schrift: Über die alten und neuen Mysterien (p. 75 ff). Zu den Gebräuchen dieser höheren Einweihung rechnet man Folgendes: den Zuruf des Hierocervx an die Profanen, daſs sie sich entfernen sollten (s. oben); die späterhin eingeführte Formel in Betreff der Atheisten, Epicureer und Christen (s. oben); eine nochmalige Wiederholung des Eides, und vielleicht nochmaliges Abfragen der Formeln, die bei der kleinen Weihe mitgetheilt und erklärt worden waren; eine neue Reinigung; das Umhängen von Hirschkalbfellen (τὸ νεβρίζειν); das Anziehen eines neuen Kleides (beides in symbolischen Beziehungen); der Glückwunsch an den Initiirten (εὐδαίμων, ὄλβιος und daher auch die sprichwortliche Bezeichnung eines hohen Glücks: ἐποπτεύειν μοι δοκῶ.). — Alles dieſs als letzte Vorbereitung im Vortempel (πρόναος) bei verschlossenem Inneren. Darauf: alle Schrecken der Nacht; der schnellste Wechsel von Licht und Finsterniſs (Φῶς καὶ σκότος ἐναλλάξ, Dio Chrysost. I, pag. 387 seqq. ed. Reiske); Blitze, die durchs Dunkel zuckten (κεραυνοὶ — σύμβολα s.

oben I, p. 37, 68 f.); Stimmen und furchtbare Töne; Erscheinung von Schreckgestalten und überhaupt ein Zustand, den Plutarchus (Fragm. de anima p. 129 ad calcem d. S. N. V. ed. Wytt.) mit dem eines Sterbenden vergleicht. Darauf die Einführung ins Innere zum erleuchteten und mit festlicher Pracht ausgeschmückten Bilde der Göttin. Dieſs geschah durch den Mystagogen und hieſs die Führung zum Licht (Φωταγωγία.). Diese Stufe des Epopten wurde αὐτοψία genannt. Hiermit war die ἀνάδεσις, das Bekränzen mit Myrten, verbunden, und das Auge des Epopten ward durch den Reitz der Farben und Lichter, wie sein Ohr durch den Zauber der Töne, ergötzt. Das war dann die Glückseeligkeit in der Vereinigung mit den Göttern (θεοῖς συνδίαιτος εὐδαιμονία, Theon. Smyrn. Math. p. 18. ed. Paris.). — Hieran reihet man auch jene kosmogonische Scenerie an, wobei der Hierophant den Demiurgen, der Daduch die Sonne, der Epibomios den Mond und der Hierocervx den Hermes darstellte. (Euseb. P. E. III, 117., womit in Betreff der Bedeutung des Letzteren Plotinus III, 6, 19 p. 321 seqq. verglichen werden muſs; wonach unter dem Hermes ithyphallicus in den Mysterien der in der Sinnenwelt schöpferisch-wirksame Geist, λόγος, zu denken war.).

Entlassung der Versammlung durch die feierliche Formel: Κὸγξ Ὄμπαξ. Bekanntlich haben Le Clerc und Andere im Phönicischen und andern Sprachen die Erklärung dieser Worte gesucht, wonach sie bald

heiſsen sollen: Wachen und Rein seyn, bald: Versammelte Völker schweigt und dergl. mehr. Aber neuerlich hat Wilford (in Jones Asiatik Researches T. V, p. 300.) aus dem Indischen einen ganz andern Aufschluſs gegeben. Hienach wäre die ganze Formel in drei Laute abzutheilen Κογξ — Ομ — Παζ, und wir hätten darin die Indischen Worte: Canscha, Om, Pacsha, womit die Braminen noch jetzt ihre gottesdienstlichen Versammlungen beschlieſsen. Canscha bezeichnet den Gegenstand des höchsten Sehnens; Om (Aum) ist das heilige Wort, womit die höchste Gottheit, das ewige Wesen vor seiner Offenbarung in der Dreiheit, oder Parabrahma benannt wird. Pachsa heiſst Wechselung, Wanderung, Reihe, Ordnung, Pflicht. Dieſs letztere Wort würde also ziemlich dem Worte Ελευσίς entsprechen, wenn man es in dem mysteriösen Sinn des Kommens nimmt. Wie dem auch sey; mit Recht haben unterrichtete Alterthumsforscher (und noch neuerlich Münter Erkl. e. gr. Inschr. über die Samothr. Myster. p. 34 f.) jene Übereinstimmung einer Attischen und einer Indischen Formel sehr bemerkenswerth gefunden. Die Betrachtungen, die unsere Leser nach dem Bisherigen, darüber machen werden, überlasse ich ihnen billig selbst.

Excurs.

Ceres, Eleusine, Dyas oder Abfall und Rückkehr.

Wir haben zunächst vorher die symbolische Bedeutung bemerkt, die in den Mysterien dem bunten Becher, woraus Ceres trinkt, gegeben wurde. Dieses Beiwort bunt αἰόλος nahmen die Pythagoreer nun zwar auch in Bezug auf die Natur, aber zugleich hieſs bei ihnen die Vierzahl (τετράς, τετρακτύς), die sie auch die Quelle und Schlüsselträgerin der Natur nannten, und bei der sie ihren höchsten Eid schwuren: αἰόλα (s. Nicomachus bei Graevius Lectt. Hesiod. p. 593 nach dessen Verbesserung.). Das war einer der vielen Sätze ihrer mysteriösen Zahlenlehre. Pythagoras sollte sie aus Orphischer Tradition empfangen haben (s. oben III, p. 182 f.) und in seiner Schule gewann sie weitere Ausbildung. Uns sind im Fortgang unserer Untersuchung verschiedentlich solche bildlich ausgedrückte Zahlenverhältnisse vorgekommen, z. B. im Bacchischen Mythus die Einzahl und Siebenzahl. Letztere auch in Betreff

der Proserpina (s. oben IV, pag. 238 und 239.); in Cerealischer Tradition doch vorzüglich die Einheit im Verhältnifs zur Zweiheit (s. oben IV, pag. 204.). Satz und Gegensatz; Eintracht und Zwiespalt haben sich in dieser ganzen Religion sogleich als Grundgedanken angekündigt; in allen Cerestempeln haben wir den Wiederhall dieser Lehre gehört; und jener Eleusinische Krieg hat sich schon im Homerischen Hymnus verrathen. Daher liegt uns die Frage sehr nahe: hatten etwan auch die Pythagoreer, unter denen es Schriftsteller über die Ceresmysterien gab (oben IV, p. 8.), hatten diese wohl auch etwas von jenem Eleusinischen Zwiespalt vernommen, und wenn diefs der Fall war, was hatten sie in ihrer bildlichen Arithmetik darüber zu sagen gewufst? (denn um das Symbolische ist es hier zu thun.). Wie hatten also sie, in ihrer Weise, jene Zwietracht und Eintracht Cerealischer Geheimlehre aufgefafst und fortgeleitet? Glücklicher Weise liegen darüber in den Alten Zeugnisse vor, und ein günstiger Zufall gewährt uns den Vortheil, darüher gerade in Absicht unserer Frage den Hauptschriftsteller darüber, den gelehrten Meursius (im Denarius Pythagoricus bei Gronovius Thes. Antiqq. Gr. Tom. IX, p. 1351 seqq.) noch vervollständigen zu können.

Die Hauptstelle und gleichsam der Text für diese Erörterung ist ein Excerpt des Pho-

tius aus den arithmetischen Theologumenen des Nicomachus von Gerasa (l. l. p. 1351 seq.). Es betrift, wie man von selbst erwarten wird, die Pythagoreïschen Sätze von der Zweiheit (Dyas.). Wir heben hauptsächlich das Mythische aus. Denn von mehreren Namen der Dyas bemerkt Nicomachus, sie wären nur der Ausdruck der natürlichen Eigenschaften dieser Zahl. Anderes aber, fährt er fort, sey wunderbar, nämlich folgendes: „die Dyas ist die Quelle aller Zusammenstimmung (συμφωνίας) und unter den Musen Erato, auch Harmonia (Ἁρμονία.).“ — Hier stehen wir schon auf mysteriösem Grunde. Ich brauche meine Leser nur mit Einem Wort an Alles das zu erinnern, was wir in der Samothracischen Geheimlehre von der Harmonia, als der Tochter der grofsen kosmischen Potenzen, von der Harmonia als kosmischer Einheit gesagt haben. — „und die Duldsamkeit (vielleicht auch Elend τλημοσύνη), fährt der Text fort, ist die Dyas, und die Wurzel, und die Macht, das Vermögen (oder heifst Δύναμις hier der Stoff, die nährende Materie? s. über diese Bedeutung Schäfer ad Gregorium Corinth. pag. 640 — kurz zuvor ward die Dyas Ὕλη, Materie, genannt) „und die Füfse des quellenströmenden Ida“ (s. Homeri Iliad. XIV, 157, 307 u. s. w.) „und der Gipfel und Phanes (φάνης), aber auch das Gleiche (ἴσον) und Dike, und Isis (die Griechen verglichen den Namen der Ägyptischen Isis mit ihrem ἴσον, s. jetzt den Schol. mscr. Aristid.

ad p. 185 Jebb.; welcher erst den Namen Isis als ἴσι Erde erklärt, und darauf an die Gleichheit ἰσότης erinnert) „und die Natur (φύσις) und Rhea und Zeus Mutter, und die Quelle der Zertheilung. Als Rhea ist sie ihnen auch die Phrygische und die Lydische, und Dindymene.“. Über das was nun zunächst folgt, spreche ich nachher. Aus den übrigen Namen der Dyas hebe ich noch einige aus:“ Sie ist Artemis und Cupido (Ἵμερος) und Dictynna und Aëria, und Asteria, und der Mond (Μήν — Monat) und Aphrodite und Dione, auch Unwissenheit, Lüge, das Ungeschiedene und die Verschiedenheit (Ἑτερότης) und Hader (Νεῖκος. — Empedocleïsch, s. jetzt die Stellen im Empedocles Sturzii 39, 136, 142 u. s. w. Unwillkührlich fällt uns auch hierbei der Heracliteïsche Πόλεμος oder der Satz ein: daſs der Streit aller Dinge Vater sey, woran wir schon oben im Abschnitt von der Samothracischen Lehre erinnern muſsten s. II, pag. 297.) und Zwiespalt (διχοστασία) und Geschick (Μόρος) und Tod (Θάνατος.). — „Auf solche Weise, schlieſst Nicomachus, wird von ihnen auch die Dyas in der Gotteslehre erläutert“ (τοιαῦτα μὲν αὐτοῖς καὶ ἡ δυὰς θεολογεῖται.).

Hierzu bringt nun Meursius aus andern Schriftstellern noch einzelne Erläuterungen bei, worüber ich nur Einiges zu unserm Zweck Gehörige bemerke. So weiset er eine Stelle des Plutarchus nach, wo die Dyas

Zwietracht (Ἔρις) heiſst. Auch die Unbestimmte und Unbegrenzte wird sie vom Nicomachus (l. l.) und mehrern Andern genannt. Damit verbinde man jetzt die Stelle des Damascius (περι ἀρχ. III, 1 p. 240 in J. C. Wolf Anecdott. gr.), die des Stobaeus (I, 58 nach der Herstellung von Heeren (*),

(*) Im Allgemeinen vergleiche man noch Diogen. Laërt. VIII, 25 und 83 und daselbst die Ausleger. Porphyr. Vit. Pythag. pag. 47 ed. Kust. und daselbst Rittershausen. Clem. Alex. Strom. VI, p. 811 und dort — Potter. Gellius N. A. I, 20 und dorten Gronovius. Besonders ist noch die Stelle des Sextus Empiricus adv. Math. X, §. 261 zu bemerken. Dort kommt die Dyas als geometrisches Element vor. Die Pythagoreer nannten sie die erste Länge (πρῶτον μῆκος.). Nämlich der Punct war ihnen das Erste (τὸ πρῶτον) und die Linie als Länge ohne Breite: die Dyas (s. Fabricius daselbst.). — Auch diesen geometrischen Elementen geben die Pythagoreer nicht nur symbolische Bedeutungen (s. oben I, p. 129.) sondern auch mythische Namen. Es sey mir erlaubt, davon nur Ein Beispiel zu geben: Das Pentagon hieſs bei ihnen Ὑγίεια (Hygiea.). Es war das heilige Erkennungszeichen dieser Gesellschaft, und Gesundheit hatte hier auch den religiösen Sinn von Seelenheil, wie wir ihn in der Eleusinischen Lehre von Jasion und Aesculapius nachgewiesen haben (s. oben III, p. 570 ff.). Es kommt auf Münzen vor, z. B. auf denen von Pithane in Mysien, die bald das Bild der Hygiea, bald ein Pentagon haben. Dieses religiöse Zeichen hat sich mit Pythagoreïschen Lehrsätzen bis nach Gallien

wo die unbestimmte Dyas auch δαίμων heiſst.). — Doch um nicht zu weitläuftig zu werden, gehe ich zu den zwei Namen der Dyas über, die in unser Capitel gehören.

Es sagt nämlich Nicomachus (l. l.) die Pythagoreer haben die Zweiheit auch Demetra (Δήμητρα) und Eleusinia (Ἐλευσινία) genannt. Das ist Alles, was Nicomachus darüber gibt, und der allbelesene Meursius (l. l. pag. 1354.) muſs selber gestehen, darüber weiter nichts gefunden zu haben. Desto erwünschtere Hülfe leistet uns jetzt der neuerlich edirte Johannes von Philadelphia (Lyd. de mensibb. p. 108.). Seine Worte mögen nun der Text werden, worüber wir das Hierhergehörige vortragen. Sie lauten so: παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις ἡ δυὰς ὡς θέσιν τινὰ (Hesychius I, p. 1354. Alb. hat ἐπίθεσις und ein Anonymus beim Meursius l. l. σύνθεσις als Name der Dyas) καὶ ἐπιβάθραν τῷ ἀριθμῷ ἐπιδοῦσα ἐλευσίνη καλεῖται, ὡς προέλευσιν ἐπὶ τὸ πλεῖον καὶ ἄπειρον παρέχουσα. — Also eine Leiter zur Zahl heiſst hier die Dyas, und Eleusine heiſst sie als ein Hervorgehen (προέλευσις) zum Mehr und zum Unbegrenzten. — Wenn Johannes hierauf sofort von der Fortuna spricht, so dürfen wir nur daran denken, daſs die Dyas auch beim

fortgepflanzt, und auch die Münzen dieses Landes haben es, worüber Eckhel (D. N. V. I, p. 63.) gute Erläuterungen gibt.

Nicomachus Μόρος (fatum) und dafs sie Jupiters Mutter hiefs. Das letztere sollte ja Fortuna seyn s. oben IV, pag. 231 f.). Davon wollen wir ausgehen:

Ja die Dyas war Fortuna und zwar adversa. Sie war das Mifsgeschick. Weil sie aus der Monas heraustrat, war sie diefs. „Weil die Dyas, sagt ein Anonymus (ap. Meurs. l. l.) zuerst die Trennung erlitten, daher heifst sie Unglück (Δύη und Erleiden Ὑπομονή.). So ward die Dyas zur Dye. Man spielte mit dem Worte, und Δύη ward mit Δύας zusammen gestellt. Ob man gleich jenes besser von δύειν, untergehen, herleitet (s. Lennep. Etym. pag. 187 und jetzt Zonaras I, p. 579 ibiq. Tittm.). In dieser Vergleichung mit der unbewegten, unwandelbaren, Monas (μονάς) nannten sie die Dyas auch Bewegung (κίνησις.). Sie war ihnen Bewegung und Zeugung (γένεσις.) — In diesem Sinn nannten sie sie auch Juno (Ἥρη) und die erste Hochzeit, die heilige Hochzeit (ἱερὸς γάμος) weil, wie Jupiter und Juno, der Bruder die Schwester, heirathet, so auch in der Dyas zwei Zahlen Einer Art sich verbinden. Daher sie auch die heilige Zahl aller Eheverbindung ist (s. die Stellen bei Meursius 1356.). Darum heifst sie auch Maia (Μαῖα die Mutter oder Amme), und wie die heilige Pflanze Asphodelos die Ceresdienerinnen gegen den Stich der Skorpionen schützte (s. oben), so rettete auch das ausgesprochene heilige Wort Zwei (duo) von

eben demselben Übel (Plin. H. N. XXVII, cap. 2 vergl. Meurs. l. l.).

Das heilige Zwei war ein magisches Schutzwort gegen Ungeziefer und giftige Thiere. Der Meister des ächten Magismus Zaratas (Zoroaster, wofür ihn Viele hielten, Fabric. Bibl. Graec. I, p. 305 ed. Harles.) sollte in dieser Lehre von der Zweiheit den Pythagoras, seinen Schüler, unterwiesen haben. Wie dem auch sey. Die Ansicht ist ganz Persisch und auch den Zendbüchern eigenthümlich. Darauf aber werden wir achten, die wir in der Cereslehre schon so viel Persisches gefunden haben, und Ceres ist ja die Zweiheit selbst. Davon hernach. Jetzt wollen wir hören, was der Perser Zaratas gelehrt hatte. Plutarchus (de anim. generat. in Tim. p. 1012 ed. Francf.) nachdem er von der unbestimmten (ἀόριστος) Zweiheit gesprochen, fährt so fort: Zaratas, des Pythagoras Lehrer, nannte die Zwei der Zahlen Mutter, das Eine aber deren Vater. Daher seyen auch diejenigen Zahlen die besseren, die der Monas gleichen. „Hiermit befinden wir uns auf dem Gebiet der mysteriösen Seelenlehre. Sowohl der Satz von der Weltseele, als der von der einzelnen Menschenseele ward durch die Verhältnifsbegriffe der Einheit und Zweiheit deutlich gemacht.“ Die Zahl sagt Plotinus (p. 486 in dieser Seelenlehre) die Zahl ist nicht das Erste. Denn vor der Zwei (δυάδος) ist das Eine (τὸ ἕν); das zweite aber die Dyas. Denn von dem

Einem gezeugt hat es dieses zu seinem Bestimmer (ὁριστήν.). Es selber ist unbestimmt (ἀόριστον) von sich selbst. Wenn es aber bestimmt ist, ist es schon Zahl. Zahl aber als Substanz. Eine Zahl ist aber auch die Seele.“ Also die Dyas ist Zahl, die erste Zahl und Seele. Sie ist auch von dem Eins ausgegangen. — Sie ist also auch hervorgetreten und abgefallen aus dem Einen. Im Verfolg (a. a. O.) fragt nun jener Philosoph, warum das Eins nicht in sich geblieben, und warum das Viele daraus hervorgeflossen (ἐξεῤῥύη.)? —

Das ist derselbe Begriff, den Lydus (l. l.) durch den Ausdruck: Leiter zur Zahl und das Hervorkommen (προέλευσις) zum Vielen bezeichnet. Der gewöhnliche Ausdruck der Philosophen ist πρόοδος, das Hervortreten, (s. die angeführten Stellen.). Die Dyas sagt Macrobius (in Somn. Scip. I, 6) ist von der Monas (von der omnipotentia solitaria) als erste Linie ausgeflossen (defluxit, ganz wie Plotinus.). Jene ist unwandelbar (ἀπλανής), die Dyas ist wandelbar, und gehört daher den Wandelsternen, den Planeten an (l. l.). Nun begreifen wir, wie auch bei Nicomachus die Dyas Μήν hieſs, und wie andere Schriftsteller sie Artemis nannten, und die Monas Apollo (Meursius l. l.). Den Sphären gehört die Zweiheit an. Sie ist das erste Hervortreten (prima protractio Macrob. Somn. Scip. I, 12. also wieder, wie προέλευσις bei Joh. Lydus.).

Sie ist die sichtbarwerdende Welt, sie ist der Erstgebohrne, der ans Licht gebohrne Phanes (Φάνης). Phanes, aus dem Einen herausgesetzt, ist schon in der Entzweiung. Er ist das erste Hervortreten (prima protractio) aus dem höchsten Gott. Aber als Zagreus wird er schon in sieben Theile zerrissen — und als Dionysus, als Liber ist er schon Herr der bunten Natur der getheilten Schöpfung. Die Seele nun als Weltseele ist auch schon im Hervorgehen, ein Abfall aus der Einheit; und in der Lehre von der Menschenseele wird von dieser gesagt, daſs sie in den Leib herabgezogen werde durch eine neue Trunkenheit schwindelnd gemacht (animam in corpus trahi nova ebrietate trepidantem. Macrob. l. l.).

Das Alles wird nun auch auf die Erdseele Ceres angewendet. Wir wollen es kürzlich verfolgen: die Dyas, lehrte der Meister des Pythagoras, ist der Zahl Mutter. Sie heiſst Amme, Säugerin, Maia. Sie heiſst bestimmt gebährende Zahl, sie heiſst weiblich (ϑῆλυς); worüber Meursius Mehreres beigebracht hat (l. l. cf. Tzetz ad Hesiod. p. 184.). Da die Dyas bestimmt Ceres genannt wird, so müssen wir hier besonders denjenigen Begriff von ϑῆλυς festhalten, wo er sich auf Feuchtigkeit und nährende Fülle bezieht, als Prädicat von Thau, der die Pflanzen nährt, und dergl., kurz: almus, alma (Valckenaer ad Callimach. Elegg. Fragg. p. 128 seq.) und die Dyas als ϑῆλυς ist alma

Mater: die Mutter im Feuchten, die Nährmutter. Ihr steht in dieser Ideenreihe entgegen das Jungfräuliche (τὸ παρθένιον) in dem Begriff, wonach es das weibliche Principium bezeichnet, insoweit dieses nicht ausser, sondern in der Einheit (in der Monas) gedacht wird. Es ist die Kraft im Zeus. Daher auch die Dyas insoweit ἀρετή hieſs. Es ist Hecate, die darinnen bleibt (ἔνδον ὅλη μένουσα) und das Jungfräuliche nicht lassen will (οὐ προιεῖσα s. Oracula Sibyll. p. 78 cf. C. Barth. ad Claudian. de Raptu Proserp. init. p. 869 cf. p. 67.). Es ist Artemis, die reine Jungfrau, es ist Minerva in Jupiters Haupt. Das sind die drei Jungfrauen (Κόραι) der alten Mysterien: Artemis, Persephone und Athene. Nach der Theologie der Eleusinier (τῶν θεολόγων — τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν ἐν Ἐλευσῖνι τελετὰς παραδεδωκότων) blieb Kore - Proserpina einmal im Hause der Mutter oben auf unerklimmbaren Anhöhen. Da erhielt sie sich als Jungfrau. Dort begattete sie sich mit Zeus, dem es gelang, sie zu überwältigen (βιάζεσθαι.). Nun kam aber auch von unten Pluto, und raubte sie, und sie muſste auch sein Weib werden. Das will nach Eleusinischer Lehre sagen: die Kore ist Lebensquell (πηγὴ τῆς ζωῆς) im Weltall. Sie begattet sich mit jedem Demiurgen, mit dem unteren, wie mit dem oberen; sie strahlet allen Wesen nach Einem ungetheilten Grunde (κατὰ μίαν ἀμέριστον αἰτίαν) das Leben zu (πᾶσι ἐπιλάμπει τὸ ζῆν.). Sie ist die lebengebende Kraft des Ganzen

(δύναμις ζωοποιῶν τῶν ὅλων.). Sie webet den Regenten des Weltalls das Erste, das Mittlere und das Äusserste zusammen (συνυφαίνουσα.). Ihr Gewebe ist die Schöpfung beseelter Wesen. — (Also wieder Proserpina die Weberin.). Im Verhältniſs zur Minerva und Artemis ist sie die untere Jungfrau (η κάτω κόρη) —, aber Minerva ist doch wieder ganz und gar in ihr. Auch als Weisheit- und Kriegliebende (φιλόσοφος καὶ φιλοπόλεμος) ist Minerva in ihr und sie in der Minerva. Auch die Demeter fasset Plato unter dem Name Κόρη im Kratylos (s. pag. 72 seq. ed. Heindorf.) mit der Proserpina zusammen. Kore ist aber auch die Kraft, die von der Demeter nach unten wirket, in die Tiefe. Sie ist die zeugende Seele. Sie ist aber auch, als das Reine Jungfräuliche, in der Höhe die Zurückführerin der Seelen nach oben (Proclus in Theologiam Platon. p. 370 — 375.).

Das heiſst dorten Orphische Lehre und Lehre der Eleusinier. Aus Orphischer Unterweisung oder vom Zaratas (auf jeden Fall aus dem Morgenlande) sollte Pythagoras seine Lehre von der Zahlen Natur und von der Dyas erhalten haben. Diese Zweiheit heiſst nun Ἐλευσίνη (Eleusine) (**) und Demetra

(**) Da Eleusinus öfter vorkommt (s. Hygin. fab. 147 p. 259 ibiq. Interprr.), da auch Eleusina als Name der Stadt bei Gruterus (In-

(Δήμητρα) und zwar ganz deutlich in dem Sinn der aus der Einheit gebohrnen Weltmutter, als Erdseele. Sie heiſst auch Dione, Rhea, Isis, Natur (φύσις), Verschiedenheit (ἑτερότης) Zwietracht (ἔρις) und Hader (Νεῖκος.). Sie heiſst, um nicht Mehreres zu wiederhohlen, Schicksal (μόρος), Miſsgeschick (Δύη), Materie (ὕλη) und Tod (θάνατος.). Das Alles waren mythische Ausdrücke für theologische Lehren. Ἡ μυθοπλαστία θεολογεῖ sagt Nicomachus treffend (am a. O.). Es haben aber jene Namengeber nicht aufs gerathewohl hin ihre physicalischen, arithmetischen und theologischen Lehrsätze benannt und gleichsam blindlings in die Vorrathskammer der Sprache und Sage gegriffen. Sie haben sich, wie in Allem, so hier an die Tradition gehalten. Schon die Fülle der Namen, die sie ihrer Dyas gaben (um bei dieser stehen zu bleiben) zeigt, daſs sie nicht verlegen seyn durften um passende Benennungen. Da brauchte nichts aufgenommen zu

scriptt. p. 309.) steht, so sehe ich keinen Grund, die Lesart des Joh. Lydus (l. l.) ἐλευσίνη zu ändern. Mir gefällt sie sogar besser, als die andere bei Photius: Ἐλευσινία. Aber Ἐλευσίνη mit groſsem Buchstab muſs im Lydus geschrieben werden; d. h die Zweizahl hieſs Eleusina. Daſs auch vom ersten Erscheinen und Kommen der Ceres Eleusis genannt seyn sollte, ist aus dem Etymolog. Magn. (in Ἐλευς) bekannt. Als Dyas ist Eleusine das Hervortreten aus der Monas.

werden, was nicht in alter Lehre seinen Grund hatte.

Wir wissen jetzt den Grund, warum die Dyas Demeter hiefs und warum Eleusinia. Das war die Weltmutter, die einst den bunten Becher der getheilten Natur ausgeleert hatte, das war Isis, die ihrem Sohn Horus den Naturbecher darreicht (Stobaeus Eclogg. p. 926 ed. Heer.). Die Erdseele war es, die in der Tiefe wirket, die aus der Höhe Abgefallene, die Materie und die Weberin materieller Leiber. Das war Ceres, die Nährmutter, die das Saamenkorn gebracht und die Sichel des Schnitters, aber damit auch getheilten Besitz und Streit und Hader, und Tod und Verderben. Die Todten sind Demetrier. Das sind die, die den Erdentod gestorben. Ein jeder von diesen ist Zwey aus einem Drey (Seele und Geist aus Körper, Geist und Seele.). Da oben im Monde (in der Dyas) sterben sie noch einmal. Dorten werden sie Eins aus Zweien. Das vollbringt die obere Kore, die Eingeborne. Diese führet aus dem Vielen durch das Zwei in das Eine zurück (s. oben IV, p. 204.). — Aber die Zweiheit widerstrebet dem Einen, die Materie, ins Viele versunken, verliert sich im Vielen; der Menschengeist, bezaubert durch das getheilte, bunte, Reich des Dionysus gefällt sich da unten, und der Leib widerstrebt dem Geiste. Dieses Widerstreben stellt die Lehre der Eleusinier in Bildern dar. Darum kommt Ceres mit Messer

und Sichel. Darum brennt sie am Leibe des Eleusinischen Königssohns die Schlacken der Materie aus. Darum sollen bei der Ceresfeyer von den Eleusiniern Kämpfe geführt werden. Das ist der Krieg von Eleusis, und wenn der Hebräer in seinem Salem eine Stadt des Friedens hatte, so kannte der Grieche in seinem Eleusis eine Haderstadt, eine Stadt des Kriegs. Darum auch nannte der Pythagoreer die Zweiheit und die Zwietracht Demeter und Eleusine, und das ist der Sinn des mystischen Namens der arithmetischen Dyas. — Somit hätten wir also, um bei dem Worte zu bleiben, eine Rechenprobe für unsern obigen Calcul. — Auch hier Zweiheit und Zwietracht als Summe des Cerealischen Religion. Hiemit wäre auch die Brücke gewiesen, worüber dieser Lehrsatz zum Porphyrius und seinen Zeitgenossen kam. Es waren Schriften der Pythagoreer.

§. 46.

Rückblicke; Hinweisungen auf das Christenthum.

Hiebei erwarte man nichts Ausgeführtes über dieses grofse Thema, sondern einige Worte noch über Vergleichungspunkte, die etwa seit dem zweiten und dritten Jahrhundert einem nachdenkenden Bekenner des Heidenthums sich darbiethen konnten; oder, wenn man will, Gedanken eines Pantheïsten über den alten und neuen Glauben.

Es war doch Alles, was im religiösen Denken der Griechischen Völker unter so mannigfaltigen Formen immer wiederkehrt, im Wesentlichen nichts anders, als eine Vergötterung der leiblichen Natur. Die lebendigen Elemente, was sie so nannten, Luft, Feuer, Wasser und Erde, in ihrer Wechselwirkung und in ihrem Einflufs auf den Menschen, die auffallendsten Erscheinungen im Thierreich, die Merkwürdigkeiten der Pflanzenwelt; daneben besonders Sonne und Mond, die Planeten nebst einigen andern ausgezeichneten Sternen und noch der Sirius — das waren die Dinge, die der Grieche verehrte, und die er zur Grundlage und zum Inhalt von tausend und tausend Fabeln machte. Physisch war fast seine ganze Religion, die öffentliche, wie die geheime. Auf das eigenthümliche Seyn der natürlichen Dinge, auf ihr Bestehen und Leben, im Reflex des

Menschengeistes, darauf bezog sich alles religiöse Thun und Denken. Der Gottesdienst heiligte in diesem Kreise Alles. Selbst das Kleinste verschmähte er nicht. Es war da nichts zu klein und zu geringfügig. In diesem magischen Schimmer lebendiger Einbildung ward jedes physische Daseyn, Regen und Weben abgestrahlt. Es war eine Religion der Phantasie. Lichtzeit, Schattenzeit und das Jahr in seinem wechselnden Laufe, Sonnen- und Mondsperioden mit den daran hängenden Veränderungen, mit Saat und Ernte, diese bildeten den immer wiederkehrenden Kreis der Feste. Naturgeister wurden erschaffen, Sternengeister, Luft-Erd-Wasser- und Feuergeister, die dann wieder, in einzelne Strahlen zerlegt, zu einer unübersehbaren Zahl von Göttern und götterähnlichen Wesen anwuchsen. In ihren Beziehungen zu einander wurden die Gesetze des physischen Lebens aufgefaſst, wie sie sich dem offenen Natursinne darbieten konnten. Auf der Höhe der Körperwelt, im Organischen, ward die Zeugung der Mittelpunct des religiösen Ahnens, Glaubens und Bildens. Und im Natürlichen war nichts zu geheim, es ward ans Licht gezogen, und in Bild und Gestalt vor Augen gestellt. Was der Culturmensch im gesellschaftlichen Leben verschämt und besorglich verbirgt; ward vom geraden Sinne des Naturmenschen in Namen und Abbild religiös ergriffen, und dem öffentlichen Dienste geheiligt. In diesem ganzen immanenten Glauben, daſs ich so spreche, in diesem Glauben, der den Gott in die Na-

tur setzt, und mit ihr identificirt; sodann bei der freieren Lebensweise südlicher Völker, zumal der Griechen, dort konnten jene Unterscheidungen von Schicklich und Unschicklich, des Gottes Würdig und Unwürdig, wie sie sich erst unter ganz anderen Lebensansichten und historischen Ereignissen für uns festgesetzt haben, gar nicht aufkommen. Daher jene Nationen in ihren Religionen viel unschuldiger solche sinnliche Göttergeschichten und Bilder haben konnten, als z. B. die Römer in der Kaiserzeit und als die neueren Europäer.

Die Götterwelt der Griechischen Bildnerei beruht auf demselben physischen Grunde. Sie führte aber von da aus beträchtlich weiter, läuterte die Phantasie und steigerte die religiösen Vorstellungen: Hier war eine jede Göttergestalt ein Körpergeist. In einer schönen Individualität das eigenthümliche Wesen der ganzen Art und, so zu sagen, durch die Oberfläche des leiblichen Erscheinens das innere Bestehen, wie auf dem Grunde, zu erblicken, das war das eigenthümliche Bestreben des Griechischen Künstlers. Damit ist ein bedeutender Fortschritt gethan. In dieser plastischen Darstellung des Göttlichen ward nun nicht mehr die Natur, als solche, in ihren individuellsten Äusserungen genommen, und als solche vergöttert. Das Einzelne mufste mehr und mehr gegen das All-

gemeine zurücktreten. Was nicht zur wahren Wesenheit des Körperlichen, zum eigentlichen Seyn der Menschengestalt gehörte, ward abgethan und dahinten gelassen. Es ward als Schranke und Hindernifs des wahren leiblichen Daseyns erkannt. Das Gesetz selbst sollte verkörpert werden, das die bildende Natur in der Menschenform befolgt hatte. Nicht was dem leiblichen Auge erschien, sondern was das Auge des Geistes in der Tiefe der Menschengestalt sah, ward vom Künstler gebildet. Es war eine Idee, die der Griechische Bildner vom Körper ausgehend suchte und erstrebte. Es war ein Geistiges im Leiblichen, ein Körpergeist. Selbst die höchsten Eigenschaften der Götter: Macht, Weisheit und Güte mufsten hier einen Leib anziehen, und im Sichtbaren anbetungswürdig werden.

Diese Eigenschaften schaute der Grieche auch in den Werken seiner Dichter an Auch in den Göttergeschichten sah er sie. Götterähnlich an Kraft, Schönheit, Güte, Weisheit waren die Heroën, jene Söhne oder Abbilder der grofsen Götter. Die Heldengeschichte zeigte dem Griechen, wie diese Edlen der Vorzeit kein anderes Bestreben gekannt hatten, als das Göttliche zu thun und durch Ringen und Kämpfen der Götterwürde, oder doch der nächsten Ehre nach ihr theilhaftig zu werden. Ungemeine Sorge fürs Va-

terland, Vertheidigung seiner Götter und Altäre; Einführung des Ackerbaus und des gesitteten Lebens; Stiftung von Heiligthümern, uneigennütziges Aufopfern ihrer selbst — das hatte jene Heroën ausgezeichnet, und so standen sie jedem freien Griechen als Muster vor Augen. Darin war ein fester Grund für die Moral gelegt. Noch mehr Ethisches war in der Art, wie die Mysterien die Heroënlehre aufgefaſst hatten; wo, wenn gleich unter sinnlichen Bildern von Feuerläuterung und dergl., doch der Zwiespalt im Menschen und der Sieg des Besseren in den Lebensläufen vaterländischer Helden ganz allgemein und im edelsten Sinne dargestellt ward. Es war damit eine religiöse Erziehung begründet, die von der entscheidendsten Lebensstufe an dem Griechischen Manne die ehrwürdigen Gestalten einer höheren Welt beständig vorhielt. Ein jeder hatte Heroënberuf. Jeder sollte werden, was diese Helden gewesen. Jede Seele war aus dem Ort der Götter, und die Rückkehr dahin sollte eines Jeden vornehmste Sorge seyn.

Das war nur ein Folgesatz aus dem Allgemeinen, der die Summe aller Geheimlehre befaſste, und wodurch sie mit dem ganzen Orient zusammenhieng. Es ist die Lehre von der Emanation, von dem Ausfluſs aller Dinge aus Gott und von der Wiederaufnahme in ihn. Hiebei drang sich die Frage auf:

warum doch jener Abfall geschehen, warum das ewige, seelige Wesen sich ausser sich gesetzt, und in einer Welt habe offenbaren wollen? Eine Frage, die, wie neuerlich Görres (in der Mythengeschichte der Asiat. Welt p. 633.) von mehreren vortrefflich gezeigt, alle alte Religionstheorien vorzüglich beschäftigt hat.

Wie die Griechische Mysterienlehre diese Frage gefaſst und zu lösen versucht hatte, haben wir im vorhergehenden dritten Buche gesehen. Diese vaterländische Geheimlehre immer mehr zu bestätigen und zu läutern war das Bemühen vieler geistvollen Denker, besonders aus der Pythagoreischen und Platonischen Schule. Als nun das Christenthum verkündigt war, da war auch auf jene Hauptfrage eine andere, eine neue Antwort gegeben. Vielleicht kann sie jenen heidnischen Philosophen gegenüber auf folgende Weise gefaſst werden: Es ist im Christenthum die Lehre von der Menschwerdung und von der Versöhnung der Mittelpunkt, worauf alles bezogen wird (1 Tim. 3, 16. Eph. 1, 7. Coloss. I, 14.) (85).

(85) Die hier beigefügten Bibelstellen sind von der Wahl eines theologischen Freundes, dem ich diese letzten Blätter in der Handschrift mitgetheilt hatte. — In den von mir gewählten Ausdrücken ist absichtlich auf den pantheïstischen Geist mysteriöser Emanationslehre Bedacht genommen.

Hienach war mit Gottes ewigem Rathschluſs, sich in einer Welt zu offenbaren, wodurch also das Ausser Gott seyn und mithin der Abfall und die Sünde selbst gesetzt war, zugleich der andere Rathschluſs von Ewigkeit her in der Gottheit gegeben (Col. I, 20. 2 Tim. 1, 9, 10. Ephes. 1, 3, 4.): diese Welt wieder zu sich zu nehmen. Gott selbst, aus Gott herausgesetzt, (also in die Lage des Abfalls gebracht, wie der Mensch, aber nicht in dessen Schuld) bestehet den moralischen Kampf bis auf den Punct, wohin der Sieg in diesem Kampfe gebracht werden muſste, d. h. bis zur Zurückgabe seiner endlichen Natur (Philipp. 2, 6. 7. Ebr. 4, 15. Ibid. 2, 9. 14. 17. Philipp. 2, 8. 1 Cor. 15, 55 — 57.), wodurch also das Ausser Gott, und mithin in ihm die Möglichkeit zur Sünde, aufgehoben ist. Damit ist der Sieg über den Tod gegeben, indem das aus Gott heraus Gesetzte durch freie, ethische Kraft sich selbst vernichtend, wieder in die Gottheit zurückkehrt. Mit jenem Act des durch den Gottmenschen vollendeten Kampfs ist von Seiten des abgefallenen Theils (von Seiten des Menschengeschlechts) die groſse Aufgabe gelöset, nach deren Lösung von Adam her alle Creatur geseufzet und sich gesehnt hat (Roem. 8, 19 ff.). Durch eine That der höchsten Freiheit ist das ausser Gott Gesetzte wieder fähig geworden in Gott zu seyn. Das Opfer ist dargebracht, und die Versöhnung ist vollendet. Es hat nämlich jeder Mensch das damals dargebrachte Opfer mit dargebracht (Ebr.

10, 10. 14. Ibid 5, 9.), wenn er ein Christ, d. h. ein Christus, ein Gesalbter, ein Geweihter und ein heiliger Opferheld, wie jener war, seyn will. In die eigne Wahl, in die ethische Kraft, ist die Rückkehr in Gott einem Jeden gestellt. Jene Veranstaltung der möglichen Rückkehr durch jenen ewigen Rathschlufs der Menschwerdung, so wie die wirklich vollendete Rückkehr durch den freithätig übernommenen Opfertod, ist das Geheimnifs der ewigen Liebe (1 Joh. 4, 9 ff. Ephes. 2, 4 ff.). Dieses Gesetz der Liebe gibt allein Aufschlufs über die Entschliefsung Gottes sich in einer Welt zu offenbaren; sie löset das Räthsel der Schöpfung und der Weltgeschichte. Denn nun, nachdem jenes heilige Todesopfer dargebracht worden, nun ist es besser, dafs eine Welt geschaffen worden; wäre sie nicht, so wäre auch jener Triumph des Heiligen nicht. Durch letzteren ist erst das Daseyn der Welt gerechtfertigt. Erst mit dem in Christus vollendetem Opfer feiern alle Himmel und alle Naturen die Herrlichkeit des in der Welt sich offenbarenden Gottes.

Hierdurch erhalten die Hauptdogmen des Christenthums ihre Bedeutung: Zuvörderst das Dogma von der Gottheit des Sohnes, indem die Wiederaufnahme des ausser Gott Gesetzten in Gott, die Versöhnung der Welt, durch niemand anders geschehen kann, als durch den, der niemals ausser Gott gewesen, und der niemals weniger als Gott selbst war

(Joh. I, 1. 3. 10. 14.). In und durch Christus war die Welt (das ausser Gott Gesetzte) von Ewigkeit her wieder in Gott. Sodann das Dogma von der Erbsünde, indem das Menschengeschlecht, von dem ethischen Mittelpunct betrachtet, wovon die Christliche Lehre es ansieht, in seinem Daseyn an sich böse war (Röm. 7, 14. 18. Ibid. 8, 7. 8.), d. h. indem das ausser Gott seyn schon an sich als eine Folge von Verschuldung betrachtet werden mufs; welche erst durch ein freies Opfer des Lebens selbst abgebüfst oder gerechtfertigt werden kann. Damit ist die ganze Typologie gesetzt, d. h. die Lehre von der Sehnsucht der Väter alten Testaments nach der Erlösung und von den Vorbildern, worin sie das künftige Heil erblikken, mithin der Satz, dafs erst von dem Neuen Testamente aus der Inhalt des Alten als erfüllt betrachtet werden kann.

Im Christenthum ist Alles in die freie Kraft des Willens gestellt. Das Problem von der Schöpfung und von dem Daseyn ausser Gott ist einzig durch das Ethische (durch die Lehre von der Heiligung des Willens) gelöset. Das Physische, d. h. die bildliche Hinweisung auf die sichtbare Natur ist nur sparsam eingewebt. In den heidnischen Religionen herrschet das Physische vor, sowohl in Vergötterung des Jahres mit seinen sinnlichen Einflüfsen und Erscheinun-

gen, als in den gröſseren Naturperioden. Der Satz, daſs jedes einzelne Wesen wieder zu seiner Quelle zurückkehrt, war im öffentlichen Götterdienst physisch ergriffen, und physisch durchgeführt. Er äusserte sich in enthusiastischen Gefühlen und begeisterten Handlungen, wodurch der Mensch sein Einzelnes und Endliches mit dem Allgemeinen und Unendlichen zusammenknüpfte. Ethische Strahlen schieſsen hier nur einzeln durch, wie z. B. darin, daſs der gefeierte Naturgott auch als ein weiser Gesetzgeber und Regent vorgestellt ist. Mehr Annäherung zum Christlichen zeigt sich da, wo der Lehre von der Seelenwanderung zugleich der Satz moralischer Läuterung untergelegt ist; noch mehr in der alt-persischen Lehre von der in Gott vermittelten Feindschaft, als dem Grunde der Welt, und von dem Kampfe des Lichtes mit der Finsterniſs. Durch die Aufnahme dieser Lehre, durch deren Ausbildung und Einprägung wurden die Eleusinien gehoben, und vor allen andern Griechischen Mysterien dem Christenthume genähert. Aber auch hier war der sinnliche Naturgeist noch zu mächtig. Unter der Hülle von Bildern und Göttergeschichten konnte es nicht ausbleiben, daſs das Ethische vom Physischen immer wieder überwachsen und verdämpft, oder daſs der Geist vom Buchstaben immer wieder übermeistert ward.

Es ergibt sich aus dem Allem zweierlei: Einmal wird es begreiflich, warum die einsichtsvollsten, aber auch sittlicheifrigsten unter den Vätern älterer Christlichen Kirche, auch wenn sie, wie dieſs zuweilen der Fall war, die Mysterien genauer kannten, dadurch dennoch nicht nur nicht befriedigt wurden, sondern auch den ernsthaftesten Kampf gegen diese Anstalten für Pflicht hielten. Aber hinwieder sehen wir auch, warum achtbare, würdige Denker unter den Heiden sich ihrer Geheimlehre gegen das Christenthum annahmen. Eines Theils stützten sie sich auf den rein ethischen Sinn der wesentlichsten Mysteriendogmen; — insoweit erschien ihnen die neue Religion überflüssig. — Andererseits fanden sie im Christenthume zu viele Erörterungen bei Seite gesetzt, oder vorweg abgeschnitten, die ihrem philosophischen Forschungsgeiste reichen Stoff und erwünschte Nahrung gewährten. So muſste Zwiespalt kommen. Aber auf beiden Seiten ward ein höherer Friede denen, die seiner werth waren, dennoch zu Theil.

Ende.

Das vollständige Sach-Register wird in einigen Wochen nachgeliefert.

Die Verleger.

Verbesserungen.

Im ersten Band.

Seite 7 Zeile 4 lies grellen statt grellem, S. 16 Z. 15 ist vor Quell das Kolon auszulöschen. S. 29 Z. 1 l. Pythagoras st. Pythugoras. Ebendas. Z. 3 l. ἀριϑμούς st. ἀριδμους. S. 31 Z. 4 rechts l. Discursive st. Discusive. S. 33 Z. 5 l. Vorerst st. Vorest. S. 37 Z. 9 ist nach nun das Komma wegzustreichen. S. 45 Z. 2 v. u. l. σύμβολον st. βύμβολον. S. 47 Z. 3 ist nun auszulöschen. Ebendas. Z. 11 v. u. l. denn st. dann u. so öfter. Ebendas. Z. 5. v. u. l. Hierarch st. Hiernach. S. 52 Z. 10 v. u. ist das ! auszulöschen. S. 56 Z. 4 l. gebrauchten st. hrauchten. S. 73 Z. 10 ist nach: des Unsterblichen einzuschalten, zu seyn. S. 77 Z. 3 l. ihm st. ihnen. S. 81 Z. 9 v. u. l. Er st. Es. S. 82 Z. 1 v. u. l. Bezeichnung st. Bezeigung. S. 86 Z. 8 l. Selbstbestimmung st. Belbstb. S. 91 Z. 8 v. u. l. das st. aus. S. 94 Z. 6 v. u. l. Samuels st. der Könige. S. 96 Z. 7 v. u. l. Stesichoros st. Sterchoros. S. 124 Z. 4 und 5 l. jenen st. diesen letzteren. S. 132 Z. 2 v. u. l. Platon st. Palton. S. 134 Z. 4 v. u. l. Propylaeen st. Propylaeum. S. 139 Z. 2 l. zufälliger st. zufähiger. S. 144 Z. 1 v. u. füge man nach Eliaca die Zahl II bei. S. 155 Z. 9 v. u. l. beschränkt st. verschränkt. S. 169 Z. 1 l. beidesmal den st. der. S. 178 Z. 5 l. Angaben st. Aegalen. S. 195 Z. 3 l. ὑδρομαντεία st. πυρομ. S. 196 Z. 5 l. χρᾶσϑαι st. χρᾶσδαι. S. 216 Z. 13 v. u. l. Davies st. Daries. S. 238 Z. 8 v. u. l. ed. st. ad. S. 258 Z. 16 v. u. l. 1794 st. 1754. S. 264 Z. 15 und 16 l. nachher st. zuvor. S. 270 Z. 4 l. Gelegenheit st. Gegelenheit. S. 273 Z. 3 l. Ptolem. st. Plolem. Ebendas. l. 31 st. 131. S. 274 Z. 12 v. u. l. colossale st. collosale. S. 280 Z. 4 v. u. l. kennt st. kenne. S. 282 Z. 10 sind die Worte drei Götter auszulöschen. S. 288 Z. 14 l. σύμφυτος st. σύπφ. S. 294 Z. 11 l. Fruchtbarkeit st. Furchtb. S. 309 Z. 3 und 4. l. der st. an die. S. 310 Z. 13 l. müſsten st. muſsten. S. 327 Z. 19 l. dem st. den. S. 344 Z. 14 l. Bei st. In. S. 352 Z. 9 l. Celtiberische st. Zeltib. S. 368 Z. 10 l. Lingamdienst st. Lingumd. S. 370 Z. 9. l. Amphipolis st. Amphib. S, 380 Z. 14 ist Ueber auszulöschen. S. 383 Z. 8 l. Bildhauer st. Bildhaufe. Ebendas. Z. 10 l. ganz st. gang.

Im zweiten Band.

Gleich nach dem Titel l. Vorerinnerung st. Vorerrinnerung. S. 13 Z. 16 l. ὀμίχλη st. ὀμίαλη. S. 17 Z. 8

v. u. l. ruht st. rührt. S. 23 Z. 10 v. u. l. Ekbatana st. Ekbatara. S. 28 Z. 12 v. u. l. Poleni st. Polani. S. 36 Z. 6 v. u. l. ἀγείρειν st. ἀγιιρ. S. 73 Z. 7 v. u. l. welcher st. welchem. S. 83 Z. 19 v. u. l. von Beryth st. vom Berüth. Ebendas. Z. 7 v. u. l. Tolumnius st. Tolomn. S. 106 Z. 8 v. u. l. leztere st. leztern. S. 113 Z. 8 v. u. l. Ὦπις st. Θπις. S. 116 Z. 7 v. u. l. hatte st. hatten. S. 123 Z. 10 v. u. l. Stierweg st. Steinweg. Ebendas. Z. 5 v. u. l. Abudad st. Abedad. S. 126 Z. 16 l. Λύκιος st. Δυκ. Ebend. Z. 19 l. zu statt zur. S. 127 Z. 2 l. II. st. H. S. 130 Z. 18 l. Republik st. Republick. S. 155 Z. 6 v. u. l. Pherekydes st. Pherekides. S. 158 Z. 7 l. furchtbaren st. fruchtbaren. S. 163 Z. 4 l. Entsagung st. Entstagung. S. 167 Z. 15 v. u. l. als das bekannte Bild st. als dem bekannten Bilde. S. 179 Z. 11 l. Ἄρτεμις st. Αρτεμ. S. 197 Z. 1 l. esoterischen st. exoterischen. S. 199 Z. 6 l. jener st. jenen. S. 204 Z. 6 l. On oder st. On der. S. 206 Z. 12 v. u. l. ap st. op. S. 257 Z. 6 l. Nemausus st. Nemansus. S. 268 Z. 2 v. u. l. fürchtete st. früchtete. S. 287 Z. 15 l. Lemnos st. Lamnos. S. 294 Z. 17 l. Ἀφροδίτη statt Ἀφροδ. S. 297 Z. 12 l. Φιλία st. φιλίαι. S. 300 Z. 16 l. ihren st. ihrer. S. 301 Z. 8 v. u. l. zur st. zu. S. 313 Z. 3 v. u. l. Laconischen st. Laconischon. Ebendas. Z. 6 v. u. l. Ambracia st. Ambruc. S. 322 Z. 8 ist der vor Menscheit einzuschalten. Seite 327 Z. 12 v. u. l. κοῖασθαι st. κοιᾶσθαι. S. 334 Z. 1 l. Axiokersos st. Axieros. S. 344 Z. 1 v. u. l. wohnhaft st. wahrhaft. S. 345 Z. 11 v. u. l. ὤραν st. ὠραν. S. 351 Z. 4 ist das nach ward einzuschalten. S. 355 Z. 5 l. Wintersonne st. Wintersterne. S. 364 Z. 9 l. eingeräumt st. eingerämt. S. 367 Z. 9 l. einigende st. reinigende. S. 372 Z. 13 ist nach Koeos einzuschalten: Krios. S. 375 Z. 17 l. die st. den. Ebend. Z. 9 v. u. l. das st. der. S. 380 Z. 11 v. u. l. Ϝαλείων st. Ααλείων. S. 393 Z. 6 l. ed. st. ad. S. 394 Z. 12 v. u. l. Hygin st. Hygie. S. 398 Z. 1 l. avanti st. avanzi. Seite 402 Zeile 9 von unten lies Βουζύγης st. Βουξύγης. Seite 415 Zeile 14 lies Ἀφροδίτη st. Αφροδ. Seite 417 Zeile 1 von unten l. Turms st. Turm. S. 429 Z. 10 v. u. l. Karkinen st. Kurk. S. 458 Z. 4 l. Lemnos st. Lemos. S. 461 Z. 6 l. ihn st. ihm. S. 470 Z. 11 v. u. l. Etrurien st. Etruriern. S. 472 Z. 7 l. ihrer st. ihrem. S. 478 Z. 6 l. oder die st. der die. S. 484 Z. 3 v. u. l. filii st. fülii. S. 486 Z. 14 ist nach liegt einzuschalten: in. S. 488 Z. 10 l. Picus, Faunus st. Picus Faunus.

Im dritten Band.

Seite 4 Zeile 12 lies hierin statt hierein. S. 6 Z. 19 l. Mythologicon st. Mythologion. S. 36 Z. 14 l. Alterthum st. Atherthum. S. 37 Z. 8 v. u. l. zürnend statt zürnernd. S. 46 Z. 1 v. u. l. in st. im. S. 63 Z. 12 l. Jebb. st. Jabl. S. 73 Z. 9 v. u. l. Heroën st. Heroeën. S. 79 Z. 18 l. zurückhaltend st. zurückblickend. S. 80 Z. 1 l. von st. vor. S. 82 Z. 9. l. Anderen st. Andere. S. 83 Z. 8 v. u. l. Menschen st. Meusch. S. 84 Z. 1 v. u. l. Dämonologie st. Dämologie. S. 89 Z. 18 ist nach Dämonen statt des Fragzeichens ein Punct zu setzen. S. 92 Z. 1 l. von st. vor. Ebendas. Z 14 v. u. l. vor st. wor. S. 96 Z. 8 v. u. ist Ein die auszulöschen. S. 97 Z. 3 v. u. l. Gellii st. Gelli. S. 98 Z. 4 ist nach Naturseele ein Komma zu setzen. S. 101 Z. 8 v. u. l. Feste st. Festen. S 104 Z. 6 v. u. l. Ἀλείων st. Αλειων. S. 106 in der Tabelle Z. 6 v. u. l. Autonoë st. Antonoë. S. 111 Z 15 l. Epheu st. Thyrsus. S. 122 Z. 1 unten l. gleichfalls st. gleichsam. S. 126 Z. 14 l. anderwärts st. andrerw. S. 128 Z. 19 ist zu schreiben: wo von dem ersteren die Rede war st. wo des Kalamis gedacht wird. S. 147 Z. 5 v. u. l. Aethiopiens st. Anth. S. 158 Z. 10 v. u. l. Xyl st. Hyl. S. 161 Z. 12 ist nach Zweifelsucht ein Komma zu setzen und das Komma nach Griechen auslöschen S. 166 Z. 9 l. einen st. ein. Ebendas. Z. 19 ist nach die einzuschalten man. S. 169 Z 2 ist nach Taumelschaar das Komma auszulöschen. S 177 Z. 5 v. u l. Zügellosigkeit st. Zügelosigkeit. S. 190 Z. 5 v. u. l. Prosaiker st. Prosaika. S. 195 Z. 7 v. u. ist nach Stelle einzuschalten: Iliad. S. 207 Z. 10 l. noch st. nach. S. 209 Z. 14 v. u. l. ähnliche st. ähnlige. S. 215 Z. 4 ist vor Dramen einzuschalten und. S. 217 Z. 3 l. von st. vom. S 218 Z. 1 v. u. l. Gestalt st. Gestallt. S. 221 Z. 5 v. u. l. ausgezeichnet st. aufgez. S. 222 Z. 15 v. u. l. Unform st Umform. S. 224 Z. 9 l. in einen st. in einem. Ebend. Z. 4 v. u ist zu lesen: unten werden wir bemerken wie auch dieser leztere auf einem Esel zum Olymp reitet. S. 225 Z. 9 v. u. l μηδὲν st. μχδὲν. S. 236 Z. 1 v. u. l. hatte st. hatten. S. 238 Z. 8 l. Vasengemählde st. Vasengemählte. S. 246 Z. 7 l. Μένδης st Μεμδ. S. 251 Z. 8. l. Μασταυρ. st. Μασταορ. S. 259 Z. 17 l. Orchestik st. Orchastick. S. 262 Z 6 v. u. l. ἑβδομαγέτης st. ἑβϑομ. S. 266 Z. 1 l. den st. dem. S. 274 Z. 3 l. Paxos st. Jaxos. S. 276 Z. 3 v. u. l. haben st. habe. Ebendas. Z. 5 v. u. ist vor Ibid. einzuschalten Pausan. S. 278 Z. 13 v. u. l. Libyschen st. Lybischen. S. 295 Z. 15 l. Ibid. st. Iliad und Z. 17 l. Kallisto statt

Kallipo. S. 296 Z. 2 v. u l Verheyk st. Verhey'k und Liberal st. Libenal. S. 297 Z. 8 l. Τερψιχόρη st. Τυρψ. S. 299 Z 13 v. u. l. Gestalt st. Geburt. S. 302 Z. 3 l. Euterpe st. Enterpe. S. 304 Z 12 v. u. l. die für ihn st. die sie ihn. S. 314 Z. 12 l. wir st. wie. Eb. Z. 18 l. den st. dem S. 315 Z. 2 l. Entmannung st. Entmanung. S. 317 Z 15 v. u. l. fehlt st. steht. S. 349 Z. 5 l. noch st. nach. S. 357 Z. 2 l. Lykurgos st Tykurg. Ebendas. Z. 4 ist auf auszulöschen. S. 374 Z. 14 l. Alten st Akten. S. 379 Z. 15 v. u. l. Δηωίνη st. Αηωΐνη. S. 381 Z. 16 l. Philosoph st. Philosophe. S. 389 Z. 16 v. u. ist das Komma vor Theilnehmerin zu sezzen. S. 405 Z. 16 l. Einen st. Einem. S. 407 Z. 12 l. Bemerkungen st. Berkungen. Ebendas. Z. 9 v. u. ist nach Lehren einzuschalten: als. S. 422 Z. 15 v. u. l. υἱεῖ st. υίεῖ. S. 426 Z 8 l. Erdkräften st. Erdkrüften. S. 427 Z. 3 l. von den st. von der. S. 429 Z. 13 v. u. l. Umgebung st. Ungebung. S. 432 Z. 11 v. u. l. divergirende st. diverigirende. S. 436 Z. 17 v. u. l. vorbereiteten st. vorbereitenden. S. 439 Z. 7 l. stehet st. stechet. Ebendas. Z. 12 l. ed st. ad. S. 441 Z. 5 l. begeisternden st begeisternde. So öfter. S. 453 Z. 13 l. befeuchtet st. befruchtet. S. 457 Z. 5 l. ein Weben st ein Wesen S. 469 Z. 2 v. u l. Metensomatose st. Metasomatose. S. 474 Z. 5 ist vor Priesterin eine einzuschalten. S. 485 Z. 13 v. u. l. κουροτρόφοι st. κουρoτσόφοι. S. 495 Z 11 l. Kunstgesetzen st. Kunstgetzen. S. 497 Z 10 l obschon st. okschon. S. 503 Z. 5 von unten ist nach denen das Komma auszulöschen. S. 513 Z. 15 l. Hard st. Hund. S. 514 Z. 15 l. Prototyp st. Protrotyp. S. 521 Z. 20 v. u l. Antiken st. Anticken. S. 537 Z 9 v. u. l. Italische st Italiche. S. 538 Z. 10 l. beitragen st. beigetragen. Ebend. Z. 6 v. u. l. fällt ins 1190 Jahr v. Chr. Geb. st füllt 1190 Jahre. S. 540 Z. 6 v u l. Ziegenfelle st Ziegef. S. 542 Z. 11 l. Schwarzmann st. Scharzmann. S. 550 Z. 18 l. anzutretenden st. anzutretenten. S 556 Z 3 v u. l. Orphischen st. Orphischem. S. 559 Z. 5 und 6 l. zu Phanagoria in Kleinasien, der Taurischen Chersonesus gegenüber, Ebendaselbst Z. 7 l. Ἀπατούρου st. Απατ. Ebendas. Z. 13 v. u. l. an jenen st. an jenem. Ebendas. Z. 12 v. u. ist das Komma nach Daktylen auszulöschen. S. 564 Z. 7 l. Stelle st. Selle. S. 565 Z 15 l. E. Q. st. C. Q. S. 566 Z. 6 l des Plutus st. den Plutus. S. 569 Z. 3 l. Ophiuchus st. Ophiucus. S. 572 Z. 17 l. Götterhauses st. Göterh.

Im vierten Band.

Seite 4 Zeile 10 lies wohin er statt wohin es. S 9 Z. 10 l. Proserpina st. Preserpina. S. 25 Z. 1 l. Schatten st. Shatten Ebendas Z. 15 v. u. l. Αἰήτης st Αἴητης. S 26 Z. 13 v. u. l. συβαρίςειν st σύβ ρίζειν. S. 33 Z. 11 ist nach Dioskuren ein Komma zn setzen. S. 35 Z. 9 l. Stiefmutter st Siefmutter. Ebendas Z. 12 l. Athamas st. Athomns. Ebendas. Z. 7 v. u. l 'Αντιφέρα st Αντιφ. S. 42 Z. 13 v. u. ist nach Lynceus nicht einzuschalten. S. 46 Z. 9 l. Kosmesandalon st. Komos. S. 49 Z. 7 l. seyen st. seyeu. Ebend. Z. 14 l Δανάη st. Λανάη. S 51 Z. 3 l. καὶ Αὐξησίης st. κα Αύζησύης. S. 55 Z. 2 und 3 ist nach doch das Komma nebst und auszulöschen und Zeile 21 auch das Komma nach Beger. S. 57 Z 5 ist nun auszulöschen. S. 58 Z 19 l. Hygin st. Hygyn. S. 60 Z. 13 l. wie wir st. wenn wir. S. 67 Z. 17 l. Persepolis st. Perserpolis. S. 68 Z. 11 v. u. ist nach Tarsus das Komma auszulöschen. S. 77 Z. 2 ist nach Rhea seyn einzuschalten. Ebendas. Z. 12 v. u. l. unterirdischen st. unterirrd So öfter. S. 91 Z. 17 ist nach Mythus einzuschalten s. Hymn. in Cer. S. 99 Z. 15 l. μύθῳ st. μύδω. S. 104 Z. 11 ist nach Frauen ein Komma zu setzen, S 108 Z. 12 l. Aeëtes st. Aëtes. S. 115 Z. 7 l. verbietet st. verleitet. S. 116 Z 18 und 19 l. Sie zeigen st. Es zeigt S. 124 Z. 16 l. ᾄδουσι st. ἄυδουσι. S. 126 Z. 3 v. u. l. oder Posidonia st der Pos. S. 127 Z. 3 v. u. l Gepriesene st. Pepries. S. 128 Z. 2 v. u. l. woraus st. worauf. S. 129 Z. 12 ist nach Krone das Punct auszulöschen, und dafür ein — zu ziehen. S. 131 Z. 11 v. u. ist nach Belvedere das Punct auszulöschen, und die Klammer (zu setzen, und dagegen vor den Worten: zu Mus. ist sie auszulöcchen. S. 148 Z. 12 v. u. ist nach nannten über auszulöschen. S. 153 Z 6 v. u. l. Columella st. Colom. S. 154 Z. 7 l. Euripid statt Euriprd. S. 159 Z. 6 l. Masaris st. Masuris. S. 161 Z. 14 ist nach Lunus ein Komma zu setzen. S. 166 Z. 10 l. Festreigen st. Festringen. S. 167 Z. 13 ist nach Hier einzuschalten: in Thesprotia oder in Phthiotis. Ebendas. Z. 5 v. u. l. Pflanzern st. Pflanzen. S. 169 Z 10 l. γέλα st. γίλα. Ebendas. Z. 10 v. u. l. IV, 61 st. IV, 16. S. 178 Z. 8 v. u. l. ἦν st. ἦ und Λιβιτίνην st. Διπ. S. 189 Z. 6 l. κριθαί st. κριδαί. S. 192 Z 15 l. Paed. st. Pited. S. 204 Z. 13 v. u. l Demetrische st. Demetreïsche. So öfter. S. 207 Z. 2. ist nhch einer einzuschalten: gewissen. S. 210 Z. 17 l. Methymne st. Medym[illegible] S. 212 Z. 14 l. num. statt mum. S. 216 Z. 10 l. Plutar[illegible]

chus st. Plutarch. S. 223 Z. 6 l. höheren st. höhren S 227 Z. 9 l. Methymnaeer st. Metymn. S. 238 Z. 1 v. u. ist vor und ein Komma einzuschalten. S. 261 Z. 10 v. u. l. Jupiter-Sohn st. Jupiters Sohn. S. 263 Z 13 l. dem Geflechte statt das Gefl. S. 269 Z. 5 l. ed. statt ad. S. 272 Z. 5 l. Helius st. Helias. S 274 Z. 11 v. u. l. 564 st. 364. S. 282 Z. 20 l. φύλοπιν st. Φύλοπιν. Ebend. Z. 21 l. συναυξησουσ' st. συναυξ. S. 285 Z. 10 v. u. l. περιτελλομένου st. περι τελλ. Derselbe Fehler ist S. 286 Z. 6 von unten zu verbessern. S. 289 Z. 2 v. u. l. andern st. Andern. S. 295 Z. 10 v. u l. Δημώ st. Δεμώ. S. 298 Z. 15 v. u. l. Pluto st. Plato. S 336 l. φλοιός st. φλυ. S. 353 Z. 4. v. u. l. nachzusehen statt noch zu s. S. 357 Z. 3 l. Heroum st. Henoum. S. 361 Z. 8 v. u. l. Er st. Es. S 401 Z. 9 l. φιλόστροφον st. φιλοσρ. S. 404 Z. 14 l. Brandmänner st. Landm. S. 411 Z. 1 l. ἑστιάτορες st. ἱστ. S. 415 Z. 9 v. u. l ewige st vorige. S. 428 Z. 10 v u. l. Tanagräer st Tenagr. S 429 Z. 14 v u. l im Medium st. in Medien. S 438 Z. 1 l l. l. st. U und so auch S. 439 Z. 1 v u S 457 Z. 3 in der Ueberschrift ist nach Patriarch ein Komma zu setzen. S. 458 Z. 6 ist nach bleibt ein Komma zu setzen. S. 473 Z. 7 von unten lies Bildern st. Bildsn. S 512 Z. 7 l. Thesmophorion st. Thesmophorien. S. 520 Z. 6 v. u. l. Ἱεροκήρυξ st. Ἱεροκήρυς. S. 527 Z. 5 l. Gotteslehre st. Gottlehre. S 528 Z. 19 l. Verbot st. Verdot. S 530 Z. 9 v. u. l. ein Lexicon st im Lex. S. 532 Z. 5 l. Plut. st Plat. Ebendas Z. 17 l. von dem Wesen st. s Wesen. S. 536 Z. 9 ist nach mancher andere das Koi m auszulöschen. S. 542 Z. 8 v. u. l. verbleiben st. verkleben. S 554 Z. 1 v u. l. an den st. mit dem. S 557 Z 7 l. lebenverspendend st. lebenversprechend Ebendas. Z. 7 v u. l. Πραξιδίκη st. Πραζιδίκη. S. 568 Z 3 v. u. sind die Worte: und Eretria in die Zeile vorher nach den Worten: um Tanagra hinaufzurücken S. 573 Z. 8 l. Παξ st. Παζ. S. 575 Z. 8 v. u. l. darüber st. darüher und lösche in der folgenden Zeile darüber aus. S. 577 Z. 1 l. ed. st. ad. S. 579 Z 7. l. πρoσέλευσις st. κροσελ. S. 582 Z. 1 l. Einen st. Einem. S. 583 Z. 11 l. ein Hervorgehen st. im Hervorg. S. 587 Z. 5 v. u. ist nach bunte das Komma auszulöschen. — Druckfehler in Accenten und Spiritus wird der kundige Leser leicht selbst verbessern.

Vollständiges

Namens- und Sach-Register

zu

Creuzer's

Symbolik und Mythologie etc.

I. bis IV. Band.

Die Römische Zahl weiset auf den Band, die kleine Ziffer auf die Seitenzahl.

A.

Αβέλιος, II. 156.

Abobas, Name des Adonis; II. 91.

Abraxas, I. 242.

Abudad, II 123, 207, hat in der Kosmologie höhere Bedeutung, II. 211 f.

Acilier, II. 362.

Achelous, hat mehrere Gestalten, IV. 149. Zwischen A. u. Hebon ist kein Unterschied, IV. 150. Urfluss, IV. 168. Grundbegriffe, IV. 171 ff.

Achmin, Stadt, II. 336.

Adler, Bedeutung, III. 48.

Adonis, allgemeiner Name, II. 82; Ursprung, II. 89; Adonisfabel, verschieden gewendet, II. 92; Mittelpunct des Adonismythus wird von den Alten bezeichnet, II. 99; A. ist mit Osiris identisch, I 349, II. 100; die gereifte Saat und Sonnenincarnation, II, 101; besonders verehrt zu Byblos, II. 17; Mannweib, II. 102; A. Vermählung mit Aphrodite, II. 100; Adonien sind den Griechen entgegen, II. 105; finden in ganz Griechenland Anhänger, II. 87; Trauer- und Freudenfest, II, 88; Adonien haben zwei Theile, II. 94 ff.; Adonien kommen über Cypern nach dem Pelopones, II. 90; Adonisgärten, II. 97 ff.

Adonis, Name eines Flusses, II. 104.

Aedessa, wird Aegae genannt, I. 142.

Aedo, Sage, I. 163 ff.

Aeetes, IV. 25 ff.

Aegipan, Verhältniſs zum Pan, III. 251 f.; steht Zeus gegen Typhon bei, III. 244.

Aegis, des Zeus und der Pallas, IV. 458 f. Bedeutung, IV. 458 ff

Aegypten, Vaterland der wichtigsten Religionsgebräuche, I 262; Quellen seines Cultus, I 272; Landeskunde nothwendig zum Verstehn seiner Religion, I 273, hängt mit Indien zusammen, I. 276; aethiopischer Ursprung, I. ib.; Kasten, I. 277; Religion gemischt, I. 277; Götterordnungen, I. 281; Planeten, I. 285; Arzneikunde, I. 286; Localgottheiten, I. 306; Orakel, I. 318; Opfer, I. 319; Feste, I. 319; Phallagogien, I. ib; Volkscharakter, I. 320; kennt früh schon Buchstabenschrift, I 322; Habitus der Aegypter, I. 276; Licht- und Sonnenwesen der Aegypt., II. 145; Priesterschaft, Lebensart und Classen, I 278; Priesterlehre, I 310; Entstehung und Ausbildung des A. Nationaldienstes, I. 280; Kosmologie, III. 71; ist Hauptquelle für die geordnete Dämonologie der Griechen, III. 74 ff.; Ist die ägypt. Götterlehre blos Kalender? I. 282; stimmt mit Vorder- und Mittelasiatischer Religionen überein, I. 349; Thierkreis, I 248; Todesansicht, Hauptwurzel, christl. Dogmen, I. 348; Volksglaube hat etwas menschl. III. 148; Aegyptiaca, Schriftsteller, I. 234; Aeg. denkt sich seine Götter auch als ärztliche Wesen, II 338; Symbole äg. Religion, I. 359; Stufengang ägypt. Religion, I. 357; Vaterland heilsamer Würze, II 464; kennt Heroën und Dämonen, III. 77 ff.; Vaterland orphischer Lehren, III. 319; Kriegerkaste, IV. 322.

Aeneas, ordnet Todtendienst an, II 447 f.

Aenos, (αἶνος, αἰνός, αἴνιγμα, αἰνίσσεσθαι), I. 89,

93; Definition nach Herder, I. 97; Begriff nach dem Verfasser dessen Geschichte, I. 93; den Hebräern nicht unbekannt, I. 94; worauf A. beruht, I. 94; unterscheidet sich vom Symbol, I. 98 und vom Mythos, I. 113.

Aeon, kommt in allen Kosmogonieen des Alterthums vor, I. 307.

Aepfel, erotische Bedeutung, III. 526.

Aerzte, begeisterte Seher und Todtenbeschwörer, II. 357, IV. 118.

Aesar, II. 441.

Aeschylus, heifst ein Pythagoreer, IV. 552 f.; weicht von der gemeinen Fabel ab, II. 553, IV. 13, 558; soll in seinen Tragödien die Mysterien verrathen haben, I. 553.

Aesculapius, s. **Asklepios**; **Esmun**.

Aether, Prinzip der dritten Orphischen Kosmogonie, III. 312.

Aethiopien, ein Stammland der Aegyptischen und Griechischen Religionen, I. 277. II. 203 f. III. 542 f. IV. 157, 264. 404 ff. Aethiopischer Sonnentisch, IV. 404.

Agathodämon, I. 325. II. 338; erste Lehrerin der Asklepiaden, I. 358.

Agdistis, II. 40.

Agdus, II. 41.

Agrius, IV. 400.

Ahriman, Verhältnifs zu Ormuzd, II. 201, III. 70; Ahrimanschlange, II. 227, IV. 161.

Aidos, II. 371.

Aine, II. 22.

Αἰολα, II. 178; heifst bei den Pythagoreern die Natur und die Vierzahl, IV. 574.

Αἰολος, Bedeutung in den Mysterien, III. 481.

Αἰσιον, II. 186.

Akademiker, haben eine Dämonologie, III. 84.

Akeruniamen, II. 478.

Ἀκακαλλίς, IV. 276.

Akesia, Theil von Lemnos, II. 362.

Akesios, II. 361.

Akratopotos, III. 230.

Akratos, III 229 f.; Kopf, III. 232 f.

Albunea, II. 487.

Alesus, II. 474.

Alexanders Züge öffnen den Orient, I. 213.

Alexandria, Weltcolonie, I. 213; schon in früher Zeit sucht man dort aufs Bedeutsame hinzuarbeiten, I. 218, Alexandriner bringen in die Dämonologie noch mehr Orientalisches, III. 86.

Ἀλεξίκακος, Beiname des Herakles, II. 269.

Alilat, II. 18, 119.

Alkmene, eine Heroïne, III. 64 f.

Allegorie, I 81; Unterschied vom Symbol, I. 83; begreift den Mythus unter sich, I. 83 f. Allegorie doppelter Absicht, I. 135; A. auf Münzen, Bedeutung, I. 138 f. jede A. mufs in der Kunst für sich selbst sprechen, I. 160; nimmt bei den Deutschen eine mehr ethische Richtung, I. 245; welche unter den Neuern darüber geschrieben, und ihr Werth, I. 248 f; Allegorische Anspielungen auf Namen stehen zu unterst, I. 138; A. Anspielungen sind in der Kunst verwerflich, I ib.; bildliche A. dehnt sich über das Gebiet ältester Sprache aus, I. 141; Quellen der Ableitung bildlicher Allegorie, I. 141.

Alpha, heifst Osiris und der Ochsenkopf, IV. 233; Name des Ebers, der den Adonis tödtet, II. 93.

Altar, ältester, II. 130.

Alterthum, ist reich an Werken, die ohne Allegorie zwei Symbole verbinden, I. 134; liebt bildlichen Ausdruck, I 142.

Amanus, II 26.

Ambo, II. 158.

Amazonen, erbauen mehrere Städte, II. 111; weihen der Ephesierin das erste Bild, II. 112; erster poëtischer Hauptsitz, II. 161; Woher kommen sie? II. 162. Benennung, II. 162; Histor. Bedeutung des ganzen Mythus von den Amazonen, II, 162 ff.

Amenophis, I 306 f.

Amenthes, II. 466 f.

Ammon, I. 306.

Ammonium, I. ib.

Ampelos, III. 437, 241.

Amschaspands, III. 69.

Amun, II. 234.

Amymone, III. 504 ff.

Anagogia, II. 416. III. 556.

Anaia, II. 22.

Anaitis, ist Venus, II. 22 f. IV. 216; wollüstiger Cult, II. 22; hängt mit der Persischen Naturgöttin zusammen, II. 23; verehrt im Pontischen Zela, II. 26.

Anakes, wer? II 307.

Ἀνάκτορον, IV. 358.

Anandra, II. 26.

Anandrates, II. 153.

Ἀναφαίνειν, I. 11.

Androgeos, IV. 120.

Androgynischer Genius, spielt in den Liberalien eine ständige Rolle, II 102.

Anius, Apollos Priester und Sohn, IV. 407 ff.

Anker, Bedeutung, I. 150.

Anna Perenna, II, 486.

Annulus, I, 36.

Antiphera, IV. 35.

Antiphonen, III. 338. IV. 537.

Anschaulichkeit, des Denkens und Dichtens ist nothwendige Ausdrucksart des Alterthums, I 62.

Anubis, I. 293 f.; weissagender Gott, ib. 299.

Anxur, II 485.

Anytus, Pflegevater der Despöna, IV. 86.

Ao, Name des Adonis, II. 90.

Ἀπαρακαλύπτως, I. 24 f.

Apaturien, III. 538 dem Bakchus gewidmet, III. 540 f. Trugfest, III. 543; hängen mit den Mysterien zusammen, III. 528, 544; hängen mit einem alten ländlichen Festspiel zusammen, III. 541.

Ἀπατούριος, wer so benannt wird, III. 558.

Aphrodite, Namen, Sitze, Feste, Kunstvorstellungen, II. 415 f. kosmogonische Potenz, II. 94; bezeichnet die obere Hemisphäre, II. 99; älteste der Parzen, III. 456, 558; Weberin, III. 557; ἀπατουρίη, III. 541, 559;

Epitragia, IV. 125; des Bacchus Mutter und Ehefrau, III. 380 555; in Sicilien ausgezeichnet verehrt, IV 199; bewaffnet, II. 26; Ursprung des A. Dienstes, I. 379. II. 175 Dienst der A. kommt von Askalon nach Cypern und Cythere, II. 70.

Aphroditos, I. 350. II. 431.

Aphroditus, I. 363

Apis, I. 313.

Ἀπόβαθμοι, I. 263.

Ἀπόδειξις, I. 24.

Apollonius von Tyana, Mittelwesen, III. 43.

Apollon, Wurzel dieses Wortes, II. 156; Grundidee der A. Religion, II. 152 f.; ist ursprünglich reiner Sonnendienst, II. 152 f. kommt aus dem Hyperboreerlande, II. 113, Amykläischer, II. 133; Assyrischer, II. ib. Leyer und Bogen, II. 134; Prophete des Zeus, II. 140, 151; Asiatisch-hellenischer A. steht mit Horus im Verhältniſs, II. 145 ff.; πατρῷος, II. 146, 148; ist die Sonne, II. 147, 151; Ismenischer, II, 149; Attischer und Böotischer, II 150; Comäus, II. 152; Apollodienst, woher er stammt, II. 153; Gott der Arzneikunde, II. 154; verschieden von Helios im öffentlichen poëtischen Mythus, II. 154 f.; setzt zu Delphi seinen Dienst ein, I. 15; Dionysischer, III. 178 gibt der Lyra neun Saiten, III 292; hat mit Hermes und den Musen gemeinschaftl. Dienst, III. 285; Musaget III. 294; ist die Einheit, III. 400; geharnischter, II. 192; Sohn des Silenos, III. 227; vielleicht auch im System der Dodonaeer, IV. 177.

Apollodoros, schreibt eine Schrift περὶ θεῶν, I. 225.

Ἀπόλογος, I, 93.

Apophis, IV. 146.

Architectur, hieroglyphische, der Aegypter gibt zu vielen griech. Sagen Anlaſs, I 102; der Alten und Neuern allegorisirt, I. 151; Gothische liebt symb. Ausdruck; I. 151; A. der Aegypter, I. 320.

Ἄρχων βασιλεύς, I. 188.

Arge, II. 113.

Argolis Ein Hauptsitz ältester Griechenreligion — Argivische Colonie, I, 263 cf. II, 384; IV. 43 ff.; Aeg. Todtendienst, IV. 43 ff.; hat den Dienst der Damia und Auxesia, IV. 50.

Argos, Dienst einer Orient. Naturgöttin in A., I. 384. II. 486. III. 112; in den Mysterien doppelt betrachtet, III. 506. IV. 49; einer der ältesten Sitze der Mysterien, III. 510; A. der Held soll Weizenbau eingeführt haben, IV. 37; Aegyptischer Todtendienst zu A., IV. 43; Argivische Colonie, I. 263.

Ares, kosmogonische Potenz, II. 294, 318 überh. II. 415.; des Bacchus Vater, IV. 76.

Ariadne, Minos und Pasiphaës Tochter, IV. 117; ist sie Libera? III. 389 ff.; ist Proserpina-Venus, IV. 132; zwei Ariadnen, IV. ib.

Aridela (Name der Ariadne) IV. 127.

Aristaeus-Jupiter, III. 365. IV. 398. Erretter von Ceos, IV. 410 f.

Aristoteles, leugnet die persönl. Existenz des Orpheus, III. 151 f.; nennt Sätze Bacchischer Mysterienlehre uralt, III. 155; dem A. werden Theologumena beigelegt, I. 226; seine merkwürdige Nachricht von dem ältesten Sitz der Hellenen, IV. 167.

Arkadien, seine Naturgeschichte (nach Aristoteles) und Schlüsse daraus auf seine Religion, III. 276.

Arkadier, προσέληνοι, IV. 90; feiern zu Megalopolis Mysterien der grofsen Göttinnen, IV. 93.

Arion, Ceres und Poseidons Geburt, IV. 84.

Arueris, I. 312.

Ἄϱοτος, IV. 486.

Artaea, IV. 268.

Artaei, IV. 268.

Artaxerxes Mnemon, empfängt im Tempel der Mitra relig. Weihen, II. 19. IV. 216; errichtet der Anaitischen Aphrodite Tempel, II. 23.

Artemis, kommt aus dem Hyperboreerlande, II. 113; Zeus und Persephones Tochter, II, 114. IV, 13 f.; ταυϱοπόλος, II. 123. IV, 214, 315; Erstlingsgaben dargebracht von Thracischen und Päonischen Frauen, II. 124; Lydische Artem. von Bactrischen und Lydischen Mädchen verehrt, II. 136; ob sie verschieden von Selene? II. 154 f.; Tochter der Demeter, II. 158; Erklärung des Zusammenhangs der Ephes. Göttin mit andern; II. 174; Erklärung des Namens, II. 179; Abstrahl des höhern Magismus im Artemisdienst, II. 183; Artemisdienst in Scythica Taurica weiset nordöstl. Weg, I. 269; Tochter der Demeter, IV. 13; A. Leukophryne, II. 180. IV. 32; mit Persephone

Eins, IV. 187; Persische, IV. 216; stammt aus Persien, V. 268. II. 179.

Artemis Priapina, II. 107.

Ἀρτεμιδόβλητος, II. 160.

Artemisium, II. 110.

Arsaphes, I. 312. III. 145.

Ascalabus, IV. 504.

Asien, Einige Asiatische Religionen haben ein dualistisches Prinzip, I. 350; Religionen des obern und mittlern Asiens finden in Vorderasien früh Eingang, II. 4; A. Völker verehren ein weibl. Naturprinzip unter verschiedenen Namen, II. 18; Asiaten verstecken die Schönheit in kostbare Kleidungen, I. 166.

Ἄσκιον, II. 186.

Asklepios, einer der Kabiren, II. 148 ff. 336; heilbringender Gott, II. 340; Krug- und Zwerggott, II. 350; Knabe, II. 350; Genienchor um A., II. 350; wird vorzugsweise verherrlicht, II. 353; fällt mit Harpocrates zusammen, II. 354; Todtenerweckungen, II. 357; mit A. Dienst ist ein Haupttheil der Magie verbunden, II. 358; A. tritt in mensch. Geschichte ein; II. 360 f.; schreibt das Gesetz auf heil. Tafeln, II. 7; ist die gesunde Luft, II. 149; Asklepios Telesphoros, III. 568. II. 350 ff.; leitet die Seelen, II. 360. III. 569.

Asphodelus, IV. 492 ff.

Assyrien, sein Umfang bei Herodot, seine Religion, IV. 262.

Assyrische Göttin heifst bei den Griechen Mond, II. 179.

Astaroth, II. 59.

Astarte, besond. verehrt in Byblos, II. 17, 57; ist mit Atergatis und Derceto ursprünglich Eins, II. 59 f.; Abbildung und Attribute, II. 60 f.; mehrere A.; II. 61; findet in Taurien Eingang, II. 85.

Asterios, II. 406.

Asthara, II. 58; ursprüngl. Name der Syrischen Göttin, II. 59.

Astronomie, verbunden mit Natur- und Heilkunde bei den Aegyptern, I. 286 ff.

Astronoë, verleiht dem Esmun Unsterblichkeit, II. 148.

Atergatis, II. 57 f., 71; ist mit Derceto und Astarte ursprünglich gleich, II. 59 f.; Abbildungen und Attribute, II. 60; Fischweib, II. 61; hat einen Sohn Ichthys, II. 61; wird zu Bambyce als Weib verehrt, II. 62.

Athela, III. 315.

Athen, Saïtische Colonie, I. 265; Namen der vier Stämme, III. 62; erkennt den Herakles zuerst als Gott, III. 65; Woher empfängt Athen Dionysusdienst? III. 121; hat dreierlei Dionysien, III. 330; streitet mit Argos über das Alterthum, IV. 37.

Athene, Schutzgöttin von Athen II. 146; verschiedene Zweige des A. cultus, II. 398 ff.; πολιάς, II. 404; Fest, II. ib.; Mittelpunct dieser Idee, II. 409; Bildl. Darstellung, II. 410 f.; Uebergang zu den Ideen der Geheimlehre und Philosophie, II. 412; πρόνοια, II. 414; Menerva, II. 475; Tauropolos, IV. 215; zu Pasargada, II. 19, 23, IV. 216, 218 f.; A. mit Attributen von Mond und Nacht ist Nike, IV. 221; ist der Mond, IV. 238 f.; Εργάνη, IV. 240; Athenes Heiligthum ist Geburtsstätte und erste Wohnung von Göttersöhnen, IV. 242.

Athor, I. 308. IV. 250, 256; bed. Nacht, I. 353; ist Isis, IV. 248; wird zu Athribis unter dem Bilde der Venus verehrt, IV. 250; ist Ceres Proserpina, IV. 253.

Athyr, I. 308, II. 116, 157 ff.

Athribis, I. 308, IV. 250.

Ἀϑύρματα, III. 406 f.

Attika, reich an Poëmen von der Ceresfeier, IV. 6; Attische Mysterien frühzeitig von Historikern und Philosophen angezeigt, IV. 7.; Attische Mysterien lehren Einen Gott, IV. 10; hat zuerst Gerstenbau, IV. 190; Ursprung Attischer Cultur, IV. 364, I. 264.; seine physischen Revolutionen und älteste Anpflanzung in der prophetischen Bildersprache und mysteriösen Sage, IV, 373 — 379.

Attargathe, II. 58.

Attis, heiliger Dienst, II. 31 ff.; Mythus, II. 38 ff.; ist erster Gallos, II. 45; Wiederfinden des Attis, II. 46.

Attribute, in ihrer Anhäufung suchte man das Bedeutende, I. 167. Attribute waren zuweilen früher da, als die damit bezeichnete Gottheit, I. 168; überhäuft bei Indischen Gottheiten, I. 168 ff. Attribute geben bei den ältesten Götterbildern die einzigen Unterscheidungszeichen ab, I. 172.

Atys, II. 38 ff. Lydischer König, II. 250.

Augurien, II. 463 ff.

Auxesia, IV. 50.

Axiokersa, II. 294; des Axiokersos Frau, II. 297; ist Persephone, II. 317.

Axiokersos, II. 294; ist Pluton, II. 317.

Axicros, (Phthas oder Vulcanus), II. 294; ist Demeter, II. 317. IV. 82.

Axiuri, II. 295.

Azara, II. 19.

B.

Baal, allgem. Name, II. 82 ff.

Baaltis, II. 89.

Baal-Beryth, II. 83.

Baal-Peor, II. 81 ff.

Baaut, II. 13 ff. III. 307.

Babylon, sinnl. Volk, II. 21, IV. 265 ff.

Bacis, III. 140. Verwandtschaft mit Bacchus IV. 145.

Baciden, III. 140.

Bacchus, Name, III. 138 ff. Bedeutung, II. 332; Zweigträger, II. 331; Kretischer, III. 173; gereinigter B. Dienst knüpft sich an die Verehrung des Kretischen Zagreus an, III. 179; B. Mysterien enthalten Aegyptisches mit Asiatischem, III. 171; Bacchische und Apollinische Religion verbunden, bildlich dargestellt, III. 187; B. Gefolge, III. 199, Indischer B. in der Kunst, III. 140; Melpomenos, III. 229; Phallenisches B. Bild aus Olivenholz, III. 369 cf. Dionysos.

Bacchantinnen, III. 200; künstlerische Darstellungen, III. 202; heissen auch θεωρίδες, III. 207.

Bacchanalien, verschieden, III. 475 f.

Bagis, III. 139.

Βάλις, II. 357.

Ballen, (βαλλὴν) König, II. 83.

Bassareus, Ableitung des Namens, III. 362.

Βασσάρα, Βασσαρίς, Bassariden, III. 362, 372.

Bassarae, III. 372.

Baubo, IV. 502 ff.

Bauchredner, wer? II. 359.

Bätylien, I. 183.

Becher, III. 409; doppelter Becher der Seelen, III. 411; wohlthätiger Becher dem Nil beigelegt. Becher der Anu-

bis, I. 299. III. 505. Der doppelte Becher des Demiurgen, III. 446.

Becherzählung, am Fest der Anna Perenna, II. 486.

Beflügelung, III. 434 ff. Beflügelte Gottheiten. Beflügelte Genien, III. 434 ff.

Begriffe, abstracte, durch Handlung verkörpert; I. 163.

Beelzebub, II. 82.

Beelzephon, II. 82.

Bel, allgemeiner Name, II. 16, 82.

Belgad, II. 82, IV. 233.

Beliden, Feinde des Bacchischen Dienstes, III. 172; ihr Geschlecht im Zusammenhang mit der älteren Religion, IV. 19.

Belus, IV. 264 vergl. IV. 19.

Bellerophon, mit Perseus vereint, IV. 62.

Bendis, II. 124.

Berge, religiöser Glaube äussert sich auf Bergen, I. 177, auf den Bergen Phrygiens entspringt ein eigner Cultus, II. 29. Die Mutter vom Berge, II. 29; Die heiligen Berge des Pan in Arkadien, II. 275.

Bedy (βέδυ, Wasser und Luft) III. 481.

Beweggründe, ethische, versinnlicht, I. 86.

Bhawani, II. 123 f. III. 328, vergl. IV. 255 und s. Maia.

Biene. Eigenschaften und symbolische Bedeutungen in grosser Zahl mit diesem Einen Bilde verbunden, II. 171, III. 365, 417, IV. 259, 391; nüchterne Thiere, II. 131; lieben den Mohn, IV. 417; Farbe, IV. 420; sind der Artemis beigesellt, II. 171; gehören der Ceres und Proserpina an, IV. 401; stehen zwischen dem goldenen und ehernen Geschlecht, IV. 421; die Biene findet sich auf dem ältesten Gelde von Ephesus, IV. 433; auf der Metapontischen Aehre, II. 192 f. Die Bienen stehen den Danaïden gegenüber, IV. 418; Name des Mondes, II. 171 f.; Priesterinnen, II. 172. IV. 411; Vorbild aller Priesterinnen, IV. 419; bleibt auch im Christenthum, IV. 446; Symbol der Seele und ihrer Wanderung, I. 375; Symbol der Colonien, II. 173. IV. 259, 432.

Bild, Begriff, I. 65 ff.; für rohe Menschen am imposantesten, I. 4; alles in der Natur ist Bild der Gottheit, I. 8; ist nothwendig für rohe Menschen, I. 14; mit Rede in Ursprung und Absicht Eins, I. 18; Begriff des Bildlichen,

I. 63; einfaches Bild hat oft eine sehr vielseitige Bedeutung, I. 130; Bildliche Darstellung darf nicht räthselhaft bleiben, I. 137.

Bildnerei der Griechischen Kunst, wie sie sich zur altreligiösen Bedeutsamkeit verhält, und zum Schönen fortbildet, I. 167. 171 ff.; sie hat Erinnerungen an die Urgeschichte der Erde und der burgerl. Ordnung in manchen Symbolen verewigt, II. 79; ist in den Mysterien der Verwandlung unterworfen, III. 481 f.

Bildwerke, gebrauchen die ältesten Religionsstifter für ihre Dogmen, I. 17.

Binde, II. 328 f. III. 524. Die schwarze und die weifse Binde in den Mysterien. IV. 130 f.

Βίος und βιος, II. 184.

Blumen, haben tiefen Sinn im Cerealischen Dienst, IV. 191, 276. Blumen und Sämereien im Adonisdienst, II. 97 ff. 103. Die mystische Blumenlese, IV. 193, 276.

Bogen, II. 184. Symbol, II. 187 ff.

Boccaccio trägt die alte Mythologie zuerst im Zusammenhange vor, I. 256.

Bohnen, welche B. verbietet Pythagoras zu essen? I. 126; sind unrein, IV. 291.

Bockshörner, der Macedonischen Könige, woher stammen sie? III. 282.

Bona Dea, II. 445.

Böotien, kennt Aegyptischen Cultus, I. 267; sein alter schreckenvoller Gottesdienst, II. 320; ist ein Hauptsitz Cerealischer Religionen, IV. 96 ff.; und des Bacchusdienstes, III. 105 ff.

Boreas mit Schlangenfüfsen, I. 172; Boreas und Orithyia, IV. 366.

Boritine, (Diana) II. 136.

Brautbette, in den Eleusinien, III. 381.

Brachmanengrotte, I. 18.

Branchiden, I. 203.

Βρίακχος, III. 368.

Brigier, macedonisch-thrakische Völkerschaft, I. 269.

Brimo, II. 119 ff.

Brisae, Nymphen III. 367; IV. 414.

Briseus, III. 364. 366 (Bacchus).

Brito, II. 141. III. 365. 367. vergl. IV. 414.

Britomartis, II. 141.; verfolgt vom Minos, II. 141; IV. 113.

Brizo, III. 369.

Bromius, Grad in den Mysterien des Mithras, II. 215.

Βρυαλλίχης, Βρυάκτης, Βρυαλλίχις, Βριαλίχα, III. 368.

Βρυλλογισταί, III. 369.

Bubastis, Stadt und Gottheit der Aegypter, I. 318 f.; II. 157 f. Was sie alles ist? II. 159 f.

Buchstabenschrift, I. 60.

Βούκινον, IV. 427.

Βοῦς, bed. bei den Orphikern der Monat, III. 481.

Butaden, IV. 387.

Buto, I. 157.

Byblos, Adonis Vaterstadt, II. 104.

C.

Cabir, II. 288.

Cabiren, s. Kabiren.

Cäremonien, geben den Gottheiten Namen, II. 91; Bedeutung, II 471.

Camasene (Schwester des Janus), II. 456; III. 380 ff. 462.

Camillus, (Καδμίλος, κ. τ. λ.) II. 150, besonders 294 ff.

Canicularperiode, I. 283.

Canobus, I 304.

Carna, II. 488.

Carracci, Ann. verbindet unglücklich zwei symbolische Wesen, I. 135.

Cecropiden, suchen ihren fremden Zuwachs zu verstecken, I. 266, II. 146; bleiben den Sitten ihrer Väter getreu, II. 146.

Cekrops, befiehlt Kuchen als Opfer dem Zeus zu bringen, I. 180; Bild der Aegyptisch Attischen Cultur, I. 265.; vergl. II 401. IV. 244.

Centauren, IV. 319.

Cercyon, vom Theseus bestraft, IV 376.

Chaldäische, Kosmogonie, II. 16 ff.

Chalis, (Silenus, Akratus, Bacchus) III. 231, 424, 427.

Χαλκεῖον, IV. 427.

Chaos, Begriff, III. 311; Kinder, II. 367; Prinzip aller Dinge nach Orpheus, III. 311.

Charon, I. 318, 341.

Charon von Lampsakos, I. 221.

Charmon, Beiname des Zeus, I. 343.

Chemmis, Panstadt, III. 247; Gott und achter Kabir, III. 248; zu Ch. wird auch Perseus verehrt, III. 249; IV. 38.

Chimära, IV. 70 f.

Chiron, des Asklepios Lehrer, II. 356.

Chloe (Ceres), IV. 339.

Χοῖνιξ, I. 127.

Χρηστήρια, und andere Wörter zur Bezeichnung der Orakel, I. 196.

Χρησμοί, I. 197.

Christus, ὁ τῶν συμβόλων δημιουργός, I. 48; Allegorische Bezeichnung seines Namens u. s. w., I. 241; Sol novus, II. 221; ältere Christen huldigen mehr dem Bedeutsamen, 241; christl. Liturgie nimmt vieles aus den Mysterien, I. 51, 239; IV. 536 ff.; Christenthum nimmt vieles aus dem Heidenthum, I. 239; IV. 536 ff.; wie verhält es sich zum Heidenthum, IV. 593 ff.

Chrysippos, deutet Hesiodos und Homers Mythen allegorisch um, I. 217; schreibt περί χρησμῶν, I. 229.

Chronos, der Orphische, erinnert an philosophische Symbolik des Orients, I 121. IV. 261.

Chthonia, des Erechtheus Tochter, IV. 374.

Χθόνιοι θεοί, III. 55. vergl. IV. 177 f.

Chthonopyle, III. 122.

Chusorus, II. 15. vergl. IV. 75.

Ceres, Erklärung des Namens, IV. 338; Cabiria, II, 301, 317 ff; Chthonia, IV. 33, 44, 48; Erynnis, II. 388; IV. 84, 418; Catagusa Mysia, IV. 96; Sito-Erysibie, IV. 153; Thuria mit dem Schwert, IV. 205; Fortuna-Ceres, II. 489; Σώτειρα, IV. 335; heifst Dyas, IV. 583; schwarze C., II. 388, IV. 85, 89; Lusia IV. 84., nahrende und gesetzgebende Göttin auf einer Vase, IV 478; ist mit bona Dea identisch, II. 445; mit Aehrenkranz nnd Stierhörnern, IV. 80; mit einem Pferdekopf, IV. 85, 89 ist die Erde, IV. 331 f; Ist sie die Jungfrau am Himmel? IV, 344; Begleiterin der Rhea, IV. 76 f.; Ceresglocke, IV. 427 f.; Feuer

der C., IV. 563 f.; Sacrum Cereris, IV. 197 f.; Grundgedanke der Cerealischen Religion, IV. 533; Wenn verpflanzt sich C. dienst unter die Griechen? IV. 37.; Verehrung der C., eine der heiligsten bei den Griechen, II. 319, 328, IV. 34; sitzt in der Mondhöle, IV. 91 f.; Ceresdienst zu Böotien, IV. 247, 320, IV. 96; Cerealien in Sicilien, IV. 86 ff.; zu Rom, IV. 196; ein Hauptzweig der Lehre von Ceres, Proserpina und Bacchus geht von Saïs aus, IV. 244 f.; der Ceres werden Menschen geopfert, II. 123. IV. 370; drei Arten von Ceresfesten, IV. 475, s. Demeter.

Cicaden, II. 193; im Haar der Athener, IV. 137, 154; vergl. I. 136.

Cidaria (Ceres) IV. 322 f.

Circe, IV. 27.

Cloacina, II. 480.

Comana, II. 24; Bild der C. Göttin hat mehrere Attribute, II. 25; die C. Göttin wird Enyo genennt, II. ib. IV. 219.

Clusius (Janus) II. 452, 454.

Clusium, II. 454.

Cneorum, IV. 489.

Consus, II. 397.

Criobolien, II. 54; IV. 371.

Cures, (Mars) II. 480.

Cyclopen, in der Theogonie, II. 372. von Perseus nach Argos gebracht, IV. 57 f.; Cyclopenmauern, IV. 58 f.

Cypern, nimmt aus Askalon auch die Phallagogien, II. 80.

Cypressen, werden Jungfrauen genennt, I. 64.

D.

Daduch, stellt die Sonne vor, III. 473, IV. 520 f.; in der Eleusinischen Procession, IV. 563.

Dädalus, Schande. Sprichwort, IV. 99; erbaut dem Minos das Labyrinth, IV. 115; D. verunehrende Geschichte in Bildwerken, IV. 116 f.

Dämonen oder Genien, Ableitung des Worts, III. 4; Begriff, III, 7, 35; Wie gebraucht Homer das Wort? III, 5. Wie Hesiod? III. 8 ff.; δαίμονες ἰδιόστολοι, sind philosophische Wesen, III. 22; böse, III. 24; Ἐστιοῦχοι, III. 24; Dämon über Dämon, III. 27; ist jedes Wesen eigenthüml. Seyn, III. 29; Ursprung der Dämonenlehre, III. 66 f.;

findet unter griechischen Philosophen Eingang, III. 74 ff.; εἰλιγγός, III. 95; Wahrsagung geht durch Dämonen vor, III. 441.

Daira, (Proserpina u. s. w.) IV. 299 ff.

Daetri, Priester zu Athen, IV. 139; Abbilder der Dämonen, IV. 422.

Dagon, II. 70 f.; wird besonders verehrt in Azotos, II. 17, 69; gleich mit Odakon, II. 69.

Daktylen, Idäische, II. 278; Abstammung, II. 279; Name, II. 280 f.; Bedeutung, II. ib.; III. 559; IV. 58.

Damia (Ceres) IV. 50 f.

Δαμναμενεύς, II, 186.

Danake, IV. 48 f.

Danae, Ehernes Gemach der D. IV. 52; die erquickte Erde, IV. 53.

Danaïden, kommen auf Vasen vor, III. 504, 508 f.; Trägerinnen ganzer und zerbrochener Gefäſse, III. 510; mysteriöse Bedeutung: die Unseeligen III. 510; als solche stehen sie den Melissen entgegen, IV. 418; bringen Thesmophorien aus Aegypten, IV. 37.

Danaos, kommt als Kolonist aus Aegypten, I. 263; II. 143; Danaus der Brunnengeber in Argolis, und mysteriöse Deutung der Alten davon, III. 505; Danaus in Bezug auf den alten Ceresdienst, IV. 42.

Daphnephorien zu Theben, II. 149.

Dardanos, samothracischer, Mythe von ihm, I, 268, II. 317; stiftet den Dienst der groſsen Mutter, II. 317 ff.

Daunus, II. 488.

Δέα, I. 179.

Decane, I. 285; III. 71 ff.

Δείξεις θεῶν, I. 10.

Delos, sein alter Gottesdienst und seine Heiligthümer, II. 130; von den Persern verschont, II, 135; Wodurch hängt das Delische Götterpaar mit andern zusammen? II. 140.

Delphi, Orakel, I. 301; politischer Mittelpunct des Hellenischen Staatenbundes, I. 202; wird von Thracien oder von Delos aus gegründet, II. 125; altes Tempelchen von Bienen bereitet, II. 131; D. Bacchusdienst hängt mit den Begriffen von Zagreus zusammen, III. 354.

Delphin, seine Naturgeschichte und symbolischen Bedeutungen, II. 389; findet sich auf Bacchischen Vasengemäl-

den, II. 390; liebt die Musik, Mythen von ihm, II. 391; Zeichen der Seefahrer und Seestädte, II. 395.

Demeter, Erklärung des Namens, IV. 330; unterrichtet in ihrem Dienst zuerst, I. 15; erfindet die Symbole, I. 16, IV. 472; welchen Weg nimmt ihre Religion? II 319.; Demeter und Persephone eins, IV. 10 f., 236. D. mit Iasion zu Kreta verbunden, IV. 11; Heilfrau, IV. 29; Todesgöttin, IV. 206. kommt nach Athen, IV. 271; Epiphanie, IV. 278 ff.; Euryanassa, IV. 294; Namen und Beinamen, IV. 327 ff.; κουϱότϱοφος mit den Apaturien verbunden, III. 540. s. Ceres

Demetrier, wer so genannt wird? IV. 204. 301; Demetrien, Fest, IV. 475.

Demetrà, Name der Zweiheit bei den Pythagoreern, IV. 579.

Demiurg, wer unter den Demiurgen genannt wird? III, 413.

Demophon, Demophoon, IV, 295 f.

Denkart, Orientalische, brachte bey den Griechen viel Mythisches hervor, I. 101.

Deo (Ceres) III. 379; IV. 297 f.

Derceto, II. 71; Fischweib, II. 57, 60, 66; ist sie mit Astarte und Atergatis eins? II. 59 f.; hat die Semiramis zur Tochter, II. 67; wird besonders zu Joppe verehrt, II. 17.

Despöna, II. 387; IV. 86.

Deucalion, Stifter des Tempels zu Askalon, II. 72; Deukalion und sein Geschlecht, II. 375; Deukalionische Fluth, IV. 168.

Δεύς, I. 178.

Deuten, erster Unterricht, I. 9 f.

Devanichi (Dionysus), III. 138.

Dews, III. 70.

Dia, älterer Name von Naxos, III. 556.

Διαμίχιος, IV. 75.

Diana, Persische, II. 136; in Latium, II. 489. S. Artemis.

Διεξοδεύειν, I. 25.

Διέξοδος, I. 25 f.

Διιπόλια, I. 180. IV. 138.

Dii potes, II. 305.

Dii praesentes, III. 436.

Dike, II. 371.

Diktynna (Diana) II. 141; Dienst der D. kommt aus Samos, II. ib.

Dioskuren, sind sie Kabiren? II. 304 f.; und von zwei Geschlechtern, II. 306; Beherrscher der Winde und Beschirmer zur See, II. 308; Ehegötter, II. 309; äussere Gestalt, II. 310 f.; neuer als Tyndariden, II, 305, 311; IV. 166; heifsen Amykläer; II. 312; Dioscurenhut geht auf die Diener über, II. 316 weibliche Dioskuren, III. 445; bekriegen Athen, IV 165 die schwarze und weifse Binde in Vasenbildern auf die Dioskuren bezogen, IV. 130 f.

Dione, unter den Dodonäischen Nymphen und Zeus Gattin, IV. 172, 173 ff.; Beischläferin des Kronos, IV. 175; Mutter der Aphrodite, oder Aphrodite selbst, IV. 178.

Dionysus, Name, III. 136 f.; des Zeus und der Isis Sohn, III. 145; steht in Orphischer Geheimlehre höher, III. 148; ist Phthas selbst, III. 148; und Zeus, III. 417; wird den Pelasgern später bekannt, III. 164; Enkel des Kadmos, III. 107 f. 168; weissagt von Apollon zu Delphi, III. 178; Mitbesitzer des Delphischen Orakels, I. 201; wird als Kabire erschlagen, II. 303; Ministrant, II. 307, III. 415, IV. 194; D. Lehre ist mit Oberasiatischen Lichttheorien verbunden, III. 181; Baum- und Blumengott, II. 332; Dionysos-Osiris, ägyptischer Phallusgott, III. 143 ff. 146; heifst bei den Etruskern Tinia, II. 475; war den Griechen einer der Dämonen oder Heroën, III. 100; gleicht dem Herakles, III. 102; doch ist er vom Herakles verschieden, III. 103; wird als Sonne verehrt, III. 104; Stammtafel des Thebeschen D., III. 105 f.; πυριγενής, καδμεῖος, λαμπτήρ, III. 108; περικιόνιος, III. 109; Stiergott, III. 111 f 126; Lysius III. 113, 122, 123 f. 351 ff; poëtische Geburtsgeschichte, III. 114; Herr der feuchten Natur, III. 117; Garten des D. III 118; Pflegerinnen, III. 119; Abentheuer mit tyrrhenischen Schiffern, II. 389, III. 121; Dionysosdienst kommt zu den Athenern, III. 121 f.; Δ. νέος, Ehrenname von Fürsten, III. 124; D. Mythus bildet in der griech. Poësie einen Haupttheil, III. 125; Wie fafste die Kunst den D. auf? III. 127 f. 495 ff; Indischer, III. 129, 136; D. wandert nach Indien, wie dies zu verstehen sey? III. 131 f.; Ursprung des D. Cultus aus Indien, III. 132 ff; Ursitz III. 135, Hyes, III. 137; Aegyptischer, III 141; Gott aus Gott geboren, III. 123; das Männliche des erschlagenen Dionysus wird nach Tyrrhenien getragen, II 303, III. 344, 377; Chalis, III. 231; Lyaeus, 231; Dionysuskopf, III. 233; χθόνιος, III. 234, 381; Weltregent, III. 326; Mysterien des Dionysos zu Athen, III. 330; ὠμάδιος, III. 341; wird in

Cabirischer Feier besungen, III. 360; Kabirischer D ist König von Asien, III. 362; Bienenvater, III. 366; Weltseele, III 375; eins mit Zeus, III. 397, 416; Sinn dieses Satzes, III. 417; ist die Vielheit, III. 399; steht Apollon entgegen, III. 400; Jahresgott, III. 412; Dionysusbecher, III. 112, 412; Demiurg, III. 414, 429; hat als Kasmilos Hephästos zum Vater. III. 415; Tischgott, III. 415; traules Verhältnifs mit Hephästos, III. 420; lahm, III. 421; versöhnt Here und Hephästos, III. 422; Dramatiker sind des Dionysos Künstler, III. 428, 477; führt die Seelen in den Himmel zurück, III 428, 431; Aufseher der Telestik, III 428; Mannweib, III. 200, 434, 444; geflügeltes Mannweib. III 444; Sonne nach der Mysterienlehre, III. 453; Todtenrichter, III 467; wie wird er als Demiurg dargestellt? III. 477; ist auf Vasen mannigfaltig gebildet, III 493 f.; Kleidung auf den Vasen, III. 498 f.; μελαναιγίς, III. 540; Peplus des Dionysus von Parzen gewebt, III 560; S. Bacchus.

Diodas (Hercules) II. 248.

Diomedes, ein Gott, III. 45; ist den Dioskuren zugesellt, III. 46.

Dionysius von Milet, neigt sich zur pragmatischen Manier, I. 216.

Δίς, I. 179.

Divination, I. 191 ff.

Dodona, Orakel, I 200, 262, II. 378; Gegend um Dodona ist das älteste Hellas. IV. 167; Dodonäische Eiche vertritt die Aegyptische Persea, IV. 171; ist dem Aegyptischen Systeme sehr getreu, IV. 177 ff., Ort der Hyperboreer, IV. ib.; Becken von D. IV. 182, 431.

Dorsanes, (Hercules) II 255.

Dreifufs, Symbol, II. 191.

Δρησκεία, I. 264.

Dschemschid, II. 252 f. IV. 67; spaltet die Erde mit goldenem Messer, II. 210, IV. 67, 76.

Dualismus, auch in der Aegypt. Festfeier, I. 355; herrschend in dem Persischen Religionssystem, und in der Religion der Ceres, IV. 24 ff. 574 ff.

Dupuis, erklärt die alten Mythen astronomisch, I. 258; als Beispiele vergl. II. 72 ff 195 f. IV. 344 ff.

Dusares (Bacchus) II. 275.

Dyas, Was nannten die Pythagoreer so? IV. 579; ist Mifsgeschick, IV. 580; Namen IV. 580. f.; Mutter der Zahl; IV. 583; heifst Ceres, IV. 583.

E.

Eber, scheint in der Mythenreihe des Adonis wesentlich, II. 93.

Ἠχεῖον, IV. 427.

Echetlos, II. 403. vergl. IV. 121.

Eigenschaften des Geistes und Herzens durch Mimik der Handlung angedeutet, I. 162.

Eileithyia, s. Ilithyia.

Ἐλευθώ, II. 118.

Eleusinien, stehn über allen andern Religionsanstalten, IV. 3; Schriftsteller, IV. 4 f.; hängen mit den ältesten Colonien Griechenlands zusammen, IV. 4; E. Spiele, IV. 312; Stierkämpfe, IV. 313; stammen aus Aegypten, IV. 383; Stiftung, IV. 517 Verfassung und Priesterpersonale, IV. ib. ff.; Ober- u. Unterpriester, IV. 518 f.; niedere Priester u. Officianten, IV. 521; Priesterinnen, IV. 522 f.; Gesetze geschriebene, IV. 524; ungeschriebene, IV. 525; Wer ist ausgeschlossen? IV. ib.; Sühnknabe, IV. 527; Aufnahme, anfangs unentgeldlich, IV. 528; Große Mysterien Zeit, IV. 528 ff.; Kleine Mysterien zu Agrae, IV. 530; Benennung der Initiirten, IV. 533 f.; Grundlehren, IV. 307, 533; von den ältesten Philosophen copirt, IV. 533 ff.; Inhalt und Werth Eleusinischer Lehre, IV. 304, 539 ff.; Verhältniß der großen Mysterien zu den kleinen, IV. 539; Einfluß des Zeitgeistes, IV. 543; Inhalt der höheren Mysterien, IV. 554 f.; Zwischenraum zwischen der Initiation in die kleinen und in die großen, IV. 560; Feyer, 561 ff.; Epopteia oder letzte Weihe, IV. 570; nächtl. Feyer, IV. ib. f.; Entlassung der Versammlung, IV. 572; E. Dyas findet sich bei den Pythagoreern, IV. 575; Eleusinia und Eleusine Name der Zweiheit bei den Pythagoreern, IV. 579, 585 ff.

Eleusis, Stadt, Name, Lage, IV. 355 ff., 361 f.; Einweihungstempel, IV. 357 f.

Eleusis (der Heros) IV. 361.

Ἑλλοφόνος, Wer? II. 169.

Emblem, I. 76; wer darüber unter den Neuern geschrieben? I. 249; emblematisches Zeitalter, I. 246.

Embleme (emblemata, ἐμβλήματα) verschiedene Bedeutung, I. 76.

Empedokles, schließt sich an Pythagor. Pneumatologie an, III. 77; Lehre von der Freundschaft und Feindschaft, II. 397, IV. 575.

Ἐνάγισμος, III. 60 f.

Ἔνδειξις, ἐνδείκνυμι, ἔνδειγμα, I. 24 f.

Ἔντομα, III. 60 f.

Enyalios, II. 415. III. 242.

Enyo, (Bellona) II. 25, 415.

Ἐπαμφοτερίζειν, I. 136.

Epaphus, IV. 18 ff.

Ephesus, II. 108 ff.; E. Göttin steht mit der Derceto in Verbindung, II. 109 f.; Was für Elemente vereinigen sich im E. Gottesdienst? II. 111; E. Göttin hängt mit Aegypten zusammen, I. 375, II. 157; Bild der Ephes. Göttin ist ein Himmelsbild, II. 164; dessen Gestalt und Farbe, II. 165; ausgebreitete Arme, II 165, 178; ist ein Pantheum, II. 166; Attribute, II. 167 f.; Erklärung, II. 174; ist die Natur, II. 177; der Mond, II. 174; Venus Urania, II. 178; was veranlafst die Ionier die Ephesische Göttin Artemis zu nennen? II. 180.

Ephorus, sucht Mythos in Historie aufzulösen, I. 215.

Epheu, Osiris Pflanze, Dionysos Attribut, III. 109 f.

Epibomios, stellt den Mond vor, III. 473, IV. 520.

Ἐπιχθόνιοι, III. 56.

Epidauria, IV. 569.

Epimenides, von Kreta, II. 357, 403; III. 256; seine Reinigung, IV. 372.

Ἤπιος, IV. 465.

Ἔπος, I. 53; flieht das Geheimnifsvolle, I. 122.

Ἐπώνυμοι, III. 63.

Eppich, zu essen verboten, II. 332.

Ἔρανος, I. 35.

Erechtheus, wessen Sohn? II. 401, IV. 242, 243; agrarischer Gott, II. 402; Genealogie, IV. 366; (Neptunus) Erechtheus, IV. 375; Erechtheum (Tempel) IV. 375.

Erechthiden, IV. 366 ff. 374 ff.

Erichthonius, s. Erechtheus.

Erikapaios, III. 308.

Eriphi, (ἔριφοι) IV. 459.

Eris, Geschlecht, II. 368; Hetrurische Gottheit, II. 474.

Eros, (**Amor**) Eltern, II. 114. 115, 116; Begriff, II. 367; Gott der Heilkunde, II. 356; eins der Grundwesen der Hesiods Theogonie, II. 367; reitet auf einem Delphin, II. 394; Dienst und Bildwerke, II 416 bilden eine eigne Classe von Dämonen, III. 438; Eros mit der Beute des Hercules, I. 134; mit der Weltkugel, I. 134; Eros in vielfacher allegorischer Bedeutung, I. 134 und ff.; **Eros und Anteros**, I. 134.

Ἐρωτᾷν, I. 43.

Erse, (**Herse**) II. 175; IV. 151.

Erysichthon, Mythus, IV. 151 f.; heifst Aithon, IV. 152; streitet mit der Ceres, IV 154; Ursprung und Bedeutung dieses Mythus, der in den alten Sonnendienst und in die agrarische Traditionen gehört, IV. 154 ff; Zusammenhang mit der Mithralehre, IV. 158 ff. Vergleichung des E. mit Phlegyas und mit Robigus, IV. 152 f.; Erysichthon als Bauherr verglichen mit Aegypt. Königen, IV. 155. (Er soll Apollon's Tempel zu Delos gebaut haben welches mit der Grundidee ganz zusammen stimmt, s. Euseb. Chronic in Scaligeri Thes. Tempp. p. 28 vergl. jetzt **Phanodemi** Fragg. pag. 5.). Sein Vorbild in der Mysterienlehre. IV. 162.

Erz, dem Dienst der Götter geweiht, IV. 425; Erzklang, IV. 428.

Ἐσχάραι, III. 57.

Esel, vielfache Beziehung, III. 226 ff., 236; zu Nauplia in Felsen gehauen, III. 511; trägt Dionysos nach Dodona, IV. 176, III. 224; Esel werden unter die Sterne versetzt, III. 225; werden dem Apollo geopfert, III. 225.

Esmun (**Aesculapius**), dem E. werden zu Ascalon am Neumond Hymnen gesungen, II. 84; ist identisch mit Aesculap., II. 148; Erklärung des Namens, II. 286; fällt mit mehreren Wesen zusammen, II. 337; vorzüglich mit Aegyptischen Göttern, II. ib.; seine mythische Geschichte, II. 148; Esmun ist unter den Cabiren die **achte** Potenz, II. 336; ist die Wintersonne, II. 348; Todes und Schlafgott, II. 349; Esmun-Pan, III. 248 f.; S. **Aesculapius** (Asklepios) und **Pan**.

Essaeer s. **Essener**.

Essener, Dianenpriester zu Ephesus, IV. 389, 410; Erklärung des Wortes, IV. ib. f.: Jüdische **Essäer**, IV. 433; Ursprung der Ephesischen Dianenpriester, IV. 436 f.; Jüdische E. sind zu unterscheiden von den Aegyptischen Therapeuten, IV. 438; weisen nach Oberasien hin, IV 438 f.; Sonnendiener, IV. 439 ff.; manche Gebräuche der Jüd. E. sind persisch, IV. 442; Hauptsatz Essäischer Lehre, IV. 443; halten auf Dialektik nichts, IV. 444.

Eteobutaden, IV. 387.

Etrurien, Lage und Klima, II. 469; Schriftsteller über die Etrusker, II. 423 f.; historische Epochen H., II. 427; Etrusker wahrscheinlich nordischen Ursprungs, II. 428; Verdienste um Philosophie der Natur und Theologie, II. 432; hatte frühzeitig Annalen, II. 433; Schulen, II. 434; Lehre von den Zeitaltern, II. 435; Kosmogonie, II. 436 ff.; Gottheiten, II. 439; Dämonenlehre, Aegyptisch-samothracisch, II. 441; Kunstsinn, II. 448; Genien, II. 441; Psychologie und Pneumatologie, II. 443; Allerseelenfest, II. 446; Cäremonialgesetz und Ritualbücher, II. 458; Hauptarten der Divination, II. 463, vergl. I. 194; viele Etrur. Götternamen kommen auf ehernen Schalen vor, II. 474; Beobachtungen in der Naturlehre, II. 465 ff.; Charakter des Volks, II. 471; Lehrer der Römer, I. 194, 471; I. 194; disciplina Etrusca, I, 194.

Euamerion, II. 341.

Eubuleus, II. 307; III. 353; IV. 194.

Eudemos, trägt eine Orphische Kosmogonie vor, III. 313.

Euhemerus, beweiset, dafs die Götter Menschen gewesen, I. 216; II. 322; welche Mafsregel E. befolgt hat, III. 40; sein System im Verhältnifs zur Mysterienlehre, IV. 545 f.

Eumolpus, stammt von Triptolemus, IV. 364, 381; Krieg des E. gegen Erechtheus, IV. 366; Bedeutung dieses Krieges, IV. 373.

Eumolpiden, ihr Geschlecht und heilige Genealogie, auch in bildlichem Sinne, IV. 380 ff.; besonders IV. 382 f.; ihre Aufsicht über die Thesmophorien, IV. 477; ihre erblichen Priesterrechte in den Eleusinien u. s. w., IV. 518 ff.

Euphrades, II. 283.

Euploea, I. 380; II. 394.

Eurynome, II. 170.

Eurystheus, II. 264.

Euthymus, III. 25.

Evander, II. 426, 489.

Ἐξηγηταί, I. 13.

Exempel, I. 96.

Ἐξορχεῖσθαι, IV. 538.

Ey, fällt vom Himmel in den Euphrat herab, II. 65 f.; Bild der obern und untern Hemisphäre, II. 311; das Chaos bildet sich nach Orpheus in ein Ey, III. 311; Eyergenufs verboten, III. 325; Bild des Universum in Bacchischen

Mysterien, III. 325; Sühnopfer für Todte, III. 525; Eyform der alten Vasen, III. 524.

F.

Fabius, Herkules Sohn, II. 257.

Fabula, I. 58.

Fackelfest, zu Athen dem Pan zu Ehren, III. 279; Fakkeln in den Bacchanalien. III. 335; brennende Fakkeln am Persephones Jahresfest in eine Grube geworfen, IV. 43; der Fackelzug zu Eleusis, IV. 563.

Falke, I. 323.

Farbe, symbolisch gebraucht bey den Alten, I. 152 ff.; II. 421; blaue Farbe Indischen Gottheiten heilig, I. 155, IV. 420; Unterscheidung der Farbe auf Aegypt. Denkmälern, I. 276; Symbolische Anspielungen darauf in den Mythen, z. B. im Bacchischen, III. 542 ff.; und im Cerealischen, IV. 32; das blaue und das weiſse Roſs, IV. 84; die schwarze Ceres, IV. 89; die roth angemalten Silene, III. 217; das Lauchgrün, die Farbe der Vesta, II. 421; die blauen, die erz- und goldfarbigen Bienen, IV 420; das weiſse und das schwarze Seegel, die w. und schw. Binde, IV. 130 f.; Aegyptens heilige Stiere von verschiedener Farbe, IV. 145; der dreifarbige Stier von Kreta, IV. 118. 392; der weiſse und blaue Stein in Bezug aufs Wasser, I. 155.

Fauna, II. 488.

Faune, was sie sind, III. 218 ff.; in wiefern Faune in der Kunst den Satyrn verwandt? ib. 219.

Faunus, Picus Sohn, ein Italischer Landesgott und Weissager, II. 482, 488, III. 218.

Februus, II. 456.

Feigen, III. 339; Feigenholz, III. ib.; Gebrauch der Feigen im altpersischen Geheimdienst, IV. 223; in den Aegyptischen und Attischen Mysterien, ib. 513 f.

Feindschaft, Grund aller endl. Dinge, II. 183; IV. 577.

Ferentina, II. 484 f.

Feronia, II. 480.

Feruer, III. 69 f.; IV. 324.

Feste, älteste, sind die in Handlung verwandelten Jahresepochen, I. 158, 181; Schriften der Alten über die Feste,

I. 226; Zusammenhang christlicher Feste mit heidnischen, II. 220; IV. 452.

Fichte, Sinnbild der Flucht und Zerstörung, I. 141; die Fichte im Cybelendienst, II. 32, 103; in den Thesmophorien, IV. 490.

Ficinus, trägt viel bei zur bessern Einsicht in die alten Mythen, I. 256.

Fisch, Fischverehrung und Enthaltung von Fischen, II. 56, 62, 63, 64; IV. 528; Astronomische Erklärung der Fischreligion, II. 72 ff.; den Mythen der Syrer und Phönicier von Fischen und Fischgöttern liegen alte historische Sätze und eine Jahresphysik zum Grunde, II. 76; Bacchische Fische, III. 461 f., 463 f., IV 528.

Fleisch, Kosten des rohen Fleisches ist in Mysterien symbolisch, III. 201; das symbolische Fleischessen an einem alten Fest zu Athen, IV. 138 ff.; 141 f.; die Therapeuten enthalten sich desselben, IV. 412.

Flufsgötter, von weifsem Marmor, I. 155.

Fortuna, II. 489; Fortuna-Ceres, II. 320, IV. 31; Fortuna Primigenia, IV. 231 f.; warum heifst F. P., IV. 233.

Frauen dürfen zu Rom dem Herculescult nicht beiwohnen, II. 257; feiern das Fest des Thammuz, ib. 86 und des Adonis 103; hängen dem Dienst des Bacchus an, III. 104; feiern die Thesmophorien, IV. 486.

Fulgurales libri, II. 465.

Fulmina, wie vielerlei, II. 467.

Furcht, wie dargestellt, I. 172.

G.

Gabal, II. 219.

Gäa, Kinder, II. 372.

Galeus, III. 459.

Galinthias, bringt der kreisenden Alkmene Hilfe, II. 261. IV. 28.

Γάλλοι, II. 35, 37; finden sich auch im Dienst der Syr. Göttin II. 55.

Galliambi, II. 36.

Gandaros, IV. 135.

Garben, I. 150; Garben der Hyperboreer, II. 114; 130; die Garbe und Garbenlieder der Ceres, IV. 5; 333.

Gebet, Hauptwurzel alter Lehre, I. 9; Gebet der alten Macedonier, III. 481.

Gefäfs, zerbrochen von Jeremias, was es bedeutet, I. 157; das Gefäfs ist der Behälter der Seelen (der Leib.), III. 490.

Geheimlehre bedarf vieler Zeichen, die uns unbekannt sind, I. 170; verschmäht in ihren Symbolen oft das Schöne, I. 170.

Geifselung, in vielen Tempeln gewöhnlich, IV. 475.

Geistiges, Einfache Bezeichnung des G. für die alten Völker das angemessenste, I. 1

Gelehrsamkeit, ihre Gebiete schärfer gesondert, I. 221.

Gemmen, liefern Beispiele von Verbindung des Symbolischen mit der Allegorie, I. 134 f.; verdienen rücksichtl. der gefesselten Götterbilder Aufmerksamkeit, II. 243.

Genien, Genius, III. 36, 50; Bacchische Genien, III. 432; wie gebildet, III. 433 f.; s. Daemonen.

Γεφυραία, IV. 565. f.

Γεφυρίζειν, IV. ib.

Γεφυρισμός, IV. 566.

Geryon, IV. 320; vergl. II. 265; IV. 103, 105.

Gesang, gehört zur phonetischen Symbolik, I. 124.

Geschlechtliches, ein Hauptgrund aller Symbolik und Mythologie, I. 63.

Gewänder, gröbere, feinere, III. 552 f.

Ghebr, II. 287.

Giganten, II. 372; G. Kampf, II. 372; vergl. III. 424; werden von der Venus getäuscht, III. 559.

Gigon, Name des Herakles, Begriff, II. 282; Eigenschaft, II. 297 f.; Name des Dionysos, II. 298; III. 415; Namen eines Königs, II. 298; ist Hermes, II. 299.

Gingras, II. 91.

Glaukos, Fisch, III. 457 f.; Dämon, III. 459; Minos und Pasiphaës Sohn, IV. 117, 392 f.

Glocken, im Bacchischen Geheimdienst gebraucht, III. 473; die sogenannte Ceresglocke, IV. 426 f.; das sogenannte Glockenläuten bei den Alten, IV. 429 ff.

Götter, geben sich verschiedentlich zu erkennen, I. 9; treten als erste Lehrer auf, I. 15; Lehrer des Gebets und erste Beter, I. 16; Schriftsteller über sie; I. 224; gefesselte Götterbilder, I. 185, II. 242; wer über die Götterbil-

der geschrieben, I. 230; Göttersymbole, I. 173 f.; Zwölfzahl der griech. Götter, II. 376 f; Classification des Götterdienstes, III, 55.; können eine Sterbliche befruchten, IV. 18; lieben ihre eignen Kinder, IV. 241; wer wird überhaupt Göttin, Göttinnen genannt, oder grofse Göttinnen, IV. 351; Götterhochzeit auf Vasen, III. 514 f.

Gottesdienstliche Gebräuche des Polytheismus, I. 178.

Gorgonen von Perseus bekämpft, IV. 57; Sinn dieses Mythus, IV. 270; 460.

Gorgonion, IV. 270.

Gorgophone, Perseus Tochter, IV. 61.

Gori's, Behauptung, dafs die ältesten Götter ohne Attribute seyen, wird mit Winkelmann verworfen, I. 168.

Graeen, IV. 57.

Griechen, verehren die Götter ohne Namen, I. 2; Mittelzustand ihrer Religiosität, I 3; ältere sind verhüllt, I. 165; verehren unbearbeitete Steine statt der Götter, I. 172; erfahren zu Alexandria den Einflufs Aegyptens, I. 213; wer über ihre ältere Lehrart geschrieben, I. 235; woher ihre Religion, I. 261; II. 376; Grundtrieb anthropomorphistisches Genealogisiren, I, 271; drücken Persisches H durch X oder K aus, II. 152; Griechischer Geist behauptet auch im religiösen Denken seine Eigenthümlichkeit, I. 270; Stammort der Gr. relig. Ansichten, III. 38; Sinn des Griechischen Stammmythus, III. 38; Je älter Griech. Localdienst, desto mehr gleicht er dem Barbarischen, IV. 218; Religion ist physisch, IV. 589; so wie ihre Götterwelt der Bildnerei, IV, 591.

Griechenland, μυθοτόκος, I. 102, 206; ältestes Griechenland hat seine Labyrinthe, I. 151; ist dem Dionysos vorzüglich zugethan, III. 329; aus welchen Ländern und auf welchen Wegen hat es seine Religionen bekommen? I. 261 ff., II. 376.

Grille, II. 192 f.; was bedeuten goldene Grillen im Haare? I. 136; s. Cicaden.

Γρῖφος, I. 91.

Grotten, älteste Tempel bei mehreren Völkern, I. 116 f.; die Grotte des Zoroaster, I. 18; II. 208, 213; (Mithrasgrotten) Grotte der Brachmanen, I. 18; die Grotte ein Bild der Sinnenwelt (Weltgrotte, Bacchische Grotte), III. 452 f., 522 ff.; die Grotten der Musen, Nymphen III. 289; die Ceresgrotte in Arkadien, IV. 90.

H.

Haare, bei den Franken Zeichen königlicher Würde, I. 147; Attribut des Horus, I 297; IV 122.

Hadrian, hebt Menschenopfer auf, II. 219; liebt Aegyptische Kunst und Religion, I. 218 f.

Haftorany, II. 82.

Hahn, Symbol des Feuergottes, II. 85.

Haloa, Osterfest zu Athen, IV. 479.

Haloas, Beiname der Ceres, IV. 334.

Hamoroca, II. 16 ff.

Handlungen, ihr allegorischer Gebrauch und Umfang, I. 156; Kunstlehre nimmt nur solche H. an, die conventioneller Zeichen nicht bedürfen, I. 157; Stellvertreterinnen der öffentlichen Rede im Orient, I. 157; festlichen gehören zur Allegorie gemischter Gattung, I. 159; sind ein Hauptmittel zur Versinnlichung der Geheimlehre gewesen, III. 472 ff.

Harpokrates, I. 296.

Haruspicina, II. 465; vergl. I. 194.

Hase, III. 523.

Hebe, Heracles Gemalin, II. 269; III. 323.

Hebon, III. 477; ibid. 482.

Hebräer, schöpfen Dämonologie aus den Theorien des Orients, III. 86.

Hekatäos, I. 222.

Hekate, II. 120; Mahl der H., II. 121; mit einem Hundskopfe gebildet, II. 121; Opfer, Mysterien, Bilder, II. ib. böser Plagegeist, IV. 26; wichtig für das Loos der Abgeschiedenen, IV. 304; Winkel der Hekate, IV. 305, heifst ἄνασσα, IV. 306.

Hekatonchiren, II. 372.

Hekatos, II. 120.

Helegerys, IV. 339

Helena, findet im Pansfisch den Basiliskenstein, III. 265; heifst auch Echo und bereitet Liebestränke III 265; lernt in Aegypten Arzneikunde III. 265; Sie gehört zu der Aegyptisch-Laconischen Götterfamilie und zum Kanobus, II. 312 f.; sie wird von Theseus und Pirithous geraubt und von den Dioskuren befreiet, IV. 164 f.; sie tanzt im Tempel der Diana-Luna, und gehört in die Religion der Mondsdiener IV. 166, 495; sie ist Mutter der Iphigenia, und

stiftet der Ilithyia zu Argos einen Tempel, ib. 166; sie widmet der Minerva einen Becher nach dem Maafs ihrer Brust, ibid. 495.

Helenos, empfängt ein Symbol, I. 71; vergl. IV. 170; Bedeutung seines Namens, ibid. 169 f.

Helios, ob er verschieden von Apollon? II. 151; heifst Phytalmios, IV 87; hat beim Tempel der Ino und neben Pasiphaë eine Bildsäule, ibid. 103; Helios Perseus Sohn, erbaut Helos, dessen Bürger Persephone von Eleusis hoch verehren, IV. 94.

Helios, Grad in den Mythrasmysterien, II. 215.

Hellanikos von Lesbos, I. 221. 226; Orphische Kosmogonie bei H., III. 316; IV. 261.

Hellenen, Ursprung des Namens, IV. 168 ff.

Hephästos oder Vulcanus, Heres Sohn, II. 294, 296 ff.; vergl. I. 308 ff.; Frau des H., II. 301; hat Leitung u. Obhut der Heilgötter, II. 354; heifst bei den Etruskern Sethlans, II. 475; ist unter den Demiurgen, III. 413; wird zweimal aus dem Himmel geworfen und von Bacchus zurückgeführt, III. 418 f.; trauliches Verhältnifs mit Dionysos, III. 420 f.; ist lahm, III. 421; hat im Empedokleischen und Herakleitischen System das Uebergewicht, III. 423; aus seinem Saamen geht Erechtheus hervor, II. 401; liebt die Minerva ibid., 401; vergl. IV. 242.

Hephaeste oder Kabiren, II. 295.

Heracleitos, Becher, I. 158; Diener des reinen Feuers, II. 182; Hauptsatz seines Systems, II 183; geht in die Orphische Theologie über, II 297; die Feuerlehre ist Magismus, II 186; H. Sonnentheorie erinnert an Aegypt. Quellen II. 187; wie druckt H. das Dogma vom Gegensatz aus? II. 189; philosophiret zoroastrisch, II. 190; Dämonologie, III. 78.

Herakleen, II 230, 268, 271; III. 64.

Herakles, Name erklärt, II. 261; Geburt, II. ib.; Bedeutung und Erklärung des Mythus von H., II. 270; ist die Sonne, I. 365; II. 270; III. 320; mit drey Aepfeln, I. 366; II. 247; weibisches Leben und Frauentracht, I. 363; II. 250; zeugt mit einer Sclavin einen lydischen König und heifst bei den Lydiern Kandaules, II. 250 f.; kennt den Adonis unter den Göttern nicht, II. 105; der Tyrische H. ist dem Adonis befreundeter, II. 106; ist mit dem Mithras verwandt, II. 229; wo ist der Name einheimisch? II. 231; will Zeus Amun sehen, II. 232, 235; Ausbildung des H. Ideals gehört Aegypten an, II 134; des H. Fufstapfe, II. 235; IV. 65; heifst Zeus Auge, II. 236; wird

durch eine Wachtel ins Leben zurückgerufen, II. 238; ist mit der fallenden Sucht behaftet, II. 239; Befreyer der Knechte, II. 244. 268; wird zu Thasos als Heiland verehrt, II. 245; Thasischer Heraklesdienst verbreitet sich bis nach Norden, II. 246; Thasischer H. gehört zu den Idäischen Daktylen, II. 247, 279; ist zu Mykalessos dienendes Wesen, Küster der Ceres, II. 247; IV. 96; raubt den heiligen Dreyfuſs, II. 247 f.; H. Idäos ist Phrygien und Phönizien gemeinschaftlich, II, 248; Persischer H., II. 252; gleicht Dhschemschid, II. ib. f.; Indischer H., II. 255; H. Cult verbreitet sich auch in die Westwelt, II. 256 f.; ist den Römern Gesundheitsgeber, II. 257; Stammvater der gens Fabia, II. 257; hat mehrere Latinische Beyschläferinnen, II. 258; zürnender H., II. 261; mit dem Sternenkleid, II. 261; am Scheidewege, II. 264 f. Arbeiten, II. 264; Melampygos, II. 265; steigt in den Hades hinab, II. 266; Flammentod, II. 289; worauf bezogen, III. 335; ἐπιτραπέζιος, II 282; Name des Orphischen Naturprinzips, III. 318. Bildliche Vorstellung des Herakles-Chronos, wo zu suchen, III. 320 ff.; Schlangenleib, III. 321; ist die Zeit, III. 322; Phönixträger, III. 323; vergl. II. 233; setzt in Sicilien den Cult der Persephone ein, IV. 186; ringt mit dem Kretensischen Stier, IV. 104; erscheint als Rindertreiber in Thessalien, ibid. 103; stiftet der Venus-Persephassa (Proserpina) ein Heiligthum ibid. 105; ist Sonnenheld und Führer der Monden, ibid. 110 f.; steht der Venus gegen die Giganten bei, III. 539; schafft in Italien die Menschenopfer ab, II. 269, 429; ist das im Thierkreis sich entwickelnde Sonnenjahr, und die Schöpfung in der Zeit, IV. 261 f.; III. 323.

Hercules, II. 257, 261 f.; ingeniculus, II. 238; findet in Latium Eingang, II. 489; s. Herakles.

Herculanische Entdeckungen enthalten vieles, das zur Läuterung des Symbolischen beiträgt, I. 247.

Here, Name, Ursprung, Attribute, Wohnsitze, Kinder, Bildwerke, II. 382, vergl. III. 5 f.; Strafe der Here, I. 120; wird frühzeitig zur Lucina, II. 181; ihre Bedeutung in den Herakleen, ibid. 262; will Apollon's und der Artemis Geburt verhindern, ibid. 140; betrügt die Semele, III. 107, forscht dem Bacchuskind nach, IV. 73.

Herilus, II. 480.

Hermen, als Träger im Räthsel gebraucht, aber auch von ethischen, I. 91 n. Sprüchen, ibid. 91 n. vergl. II. 413.

Hermeneutik, der Bildersprache hat gleiche Gesetze mit der H. jeder Sprache, I. 146.

Hermes (Mercurius), Name, Ursprung, Attribute, Prädikate, Abbildungen, I. 295; II. 7; II. 416; Turms, II. 475; hat mit Apollon und den Musen gemeinschaftlichen Gottesdienst, III. 284; der sich äussernde Verstand, III. 289; erfindet die Leier, III. 290; Vater der Wissenschaft, IV. 263; erfahren des Opferns, IV. 386; ist der göttliche Kadmos, II. 299; der Luna zugesellt, II. ib.; ithyphallicus, II. 299 f.; III. 248; Collectivname. I. 296; Symbol für symbolischen und mythischen Vortrag, I. 26; Becher- und Schlangenträger, II. 340; Erster Lehrer aller höheren Wissenschaften, auch der Arzneikunde, I. 287, 295; II. 340; Vorbild aller Priester, IV. 386; Vater des Pan, III. 255 ff; Ministrant der grofsen Gottheiten von Samothrace, II. 299; ist in der Geschichte der Proserpina geschäftig, IV. 275; trägt das Bacchuskind, III. 114 f.; und den Pan, III. 258; Hermes psychopompus, I. 294, II. 417, Schriften des H., I. 295, IV. 386; Wird in den Eleusinien durch den Hieroceryx dargestellt, IV. 572, 555.

Hermione, Beschreibung der Chthonien zu H., IV. 16; uralter Dienst, IV. 47; zu H. ist der Eingang zum Hades, IV. 48; Ceres heifst Hermione, IV. 48

Herodotos, kennt Bacchische Lehre, die Melampus empfangen, III. 153 ff.; kennt keine vorhomerischen Gedichte, weifs aber viel von vorhomerischer Lehre und Bildnerei, III. 158; findet mehrere Herakles, II. 230 f.; Was ist der Mittelpunct der H. Geschichte, I. 222.

Ἡρώειον, III. 58.

Heroïs, III. 66.

Heros, Ableitung des Worts, III. 5.; Begriff, II. 8; wie nimmt Homer das Wort? III. 8; wie Hesiod? III. 14; Religiöses Denken von den Heroën, III. 16; stehen über den jetzt lebenden, III. 30; Seelen und Schatten, III. 34; Periode, III. 35; Beschaffenheit des Heroëndienstes, III. 54; Verehrung verschieden von Götterdienst, III. 60; auf Münzen Griechischer Städte verewigt, III. 63; der Griechischer Volksglaube kennt gute und böse Heroen, III. 25; die Heroënlehre hängt mit den Mysterien zusammen, III. 66; die Mysterien bezweckten eine Heroische Erziehung, III. 547 f., 570 ff; die Heroën sind Diener und Lieblinge der grofsen Gottheiten, und auch in so weit Vorbilder der Menschen, IV. 308 ff., 592 f.

Herse s. Erse.

Hertosi, I. 355, II. 294.

Herus, II 382.

Hesiodos, gibt durch einen Aenos ein Beispiel, I 96; Hes. Theogonie des Sol und Luna, II. 138; schliefst sich an

alte Symbolik und Allegorie an, II. 365; H. Kosmotheogonie, II. 366 ff.

Hestia (Vesta), Name, Ursprung, Cult, Verwandtschaft mit andern Wesen, II. 418, III. 278; mystische und philosophische Ansicht dieser Gottheit, II. 421 f; III. 448 ff.; ihre grofse Bedeutung im altrömischen Dienst, III. 493. S. Vesta.

Hestiopamon, II. 419, III. 278.

Εὔρεσις, II. 222.

Hexameter, geht nach einer Sage vom Orakel aus, I. 125.

Hieroglyphen, I. 321.

Hieroglyphica, wer darüber geschrieben, I. 234.

Hieroglyphik, fälschlich abgeleitet aus der kyriologischen Schrift, I. 59.

Hierokeryx, III. 473, IV. 381; mufs aus dem Geschlecht der Keryken seyn, IV. 385; Beistand der Gemahlin des Archonten, IV. 385; ist in den Eleusinien Hermes, III. 473, IV. 385, 520.

Hierophant, Name, Dienst und Eigenschaften, IV. 519 f.; stellt den Demiurgen vor, III. 473.

Hierophantides, IV. 523.

Hierothysion, II. 351.

Hippa, III. 370 f.; Weltseele, III. 375.

Hippolytus, Symbol der Unsterblichkeit, II. 357, 489; Sohn des Theseus, verschiedene Mythen von ihm, IV. 163 f.

Hippothoon, ein Athenischer Stamm erhält von ihm den Namen, IV. 377, III. 59, 63.

Hirsch, wird der Luna zugesellt, II. 169; Attribut der Artemis, II. 169; das Hirschkalb in den Bacchanalien, III. 201; das Hirschkalbfell in seiner mysteriösen Bedeutung, III. 477; auch in den Eleusinien, IV. 571.

Hirte, guter; Symbol, IV. 453; Hirten, heifsen die Dämonen, III. 80, IV. 422 f.

Historie, geht von Tempeln aus, I. 221.

Hitopadesa, I. 89.

Homeros, H. wirkt mächtig auf Griechenland, I. 207; H. Gedichte enthalten Ueberreste alter symbolischer Priesterlehre historisch gewendet, I. 217, III. 196; und eine Bilderreihe versinnlichter Charaktere, I. 110; ist der älteste Dichter, dessen Werke wir in einiger Vollständigkeit haben, III. 151; H. Gedichte sind die älteste, ge-

treuste Urkunde der Griechischen Vorwelt, III. 15; Erklärung des Hom. Hymnus auf Demeter, IV. 271 f.

Honig, seine Kraft und Gebrauch, IV. 119, 392; Kost der Könige, IV. 395. Symbol des Todes, IV. 395, 417; Nahrung des Jupiter und der Götter überhaupt, IV. 391 f.; der Pythagoreer, IV. 393. Honig in den Mithrasmysterien, IV. 446; Gebrauch in den Kirchen der Christen, IV. 446; findet sich auch bei den Franken, IV. 448.

Horen, Pflegerinnen des jungen Dionysos, III. 119; ihre Geburt und Genealogie, II. 382; die Horen in der Geschichte der Proserpina, IV. 275.

Horus, I. 297. II. 144, 145, 263; ist Apollon der Hellenen, II. 147; Horus zerstückelt, III. 359.

Hosii, III. 354.

Hunde, heilig wem? II. 121; Hund im Mithrasmonument, II. 212. Wächter an der Götter- und Menschenpforte, III. 569; des Hundes Stern (Der Hund siehet) nach Persischer Lehre, II. 212; III. 570; Hunde der Proserpina (die Planeten) IV. 83, Hund der grofsen Göttin (Pan) III. 259.

Hyacinthe, Blume, I. 64. IV. 191.

Hyacinthus, von Apollo getödet, IV. 59.

Hyaden, III. 117. 289 ff. 293.

Hygiea, II, 340 f.; 347; Hygiea ein heiliges Wort und Zeichen der Pythagoreer (Pentagon), auch auf Münzen, IV. 578. I. 129.

Hyperboreer, in mehreren Griechischen Mythen II. 39. IV. 177. III. 226 f.

Hyperboreerinnen, senden Erstlingsfrüchte nach Delos, II. 130.

Hyperion, II. 145.

Hyperoche, II. 113.

Hypnos (Schlaf) I, 344. II. 368 ff.

I.

Ja und Nein, symbolische Antworten, I. 44.

Jakchos, Erklärung des Namens, III. 343; Sohn der Demeter, III. 345; Bruder und Gemahl der Persephone, III. 380; Realgrund dieser Wechselverhältnisse, III. 382; Name des sechsten Festtages der Eleusinien, IV. 564; Ministrant, II. 317, s. Dionysos.

Jalad, II. 118.

Jambe, IV. 502.

Jamblichos, schreibt über die Götterbilder, I. 231 f.

Janual, II. 451.

Janus, national-italisches Wesen, II. 450; bez. das Jahr, II. 451; Eigenschaften, II. 451; Clusius, II. 452 ff.; ist Osiris-Serapis gleich, II. 452 f.; von Latinern aufgenommen, II 489; Janus erscheint bald als menschlicher König, bald als Halbgott, bald als höchstes Wesen, II. 454 f.

Jasion, Mythus, II. 317 f., unter den Idäischen Göttern, II 322 f.; heurathet die Demeter, II. 323 f. IV 20; Zeus und Electras Sohn, III. 567; Heros, III 570; begeistert von Ceres und Proserpina, III. 571; ob er Jäger heisse? III. 566; bringt den Getraidereichthum (Plutus) hervor, III. 567; ist heilendes Wesen, III. 567; ist Seelenführer und Heiland an der Götterpforte III. 570.

Jason, woher benannt? II. 361.

Ibis, I. 322.

Ἰχθύς, Atergatis Sohn, II. 61.

Idealische Figuren, I, 173.

Idololatrie, Verhältnifs zum religiösen Glauben, I. 182; IV. 590.

Ikmaeus, IV. 402.

Ikonismus, theilt sich in kyriologischen und symbolischen, I. 61; tabellarische Uebersicht, I. 174

Ilithyia, kommt aus Lycien, II. 114; Eros Mutter, II. 114; erste Gebährerin, II. 114. IV. 132; erste Spinnerin, II. 114 Urnacht, II. 116; hat ihren Sitz auf Kreta, II. 139; Fackel der Ilith., I. 79; Ilith. gehört ins Land der Hyperboreer, II. 114, 116.

Incarnationen des Sonnengottes, II. 272 ff.

Indien, bildet seine Götter sitzend und verhüllt, I. 165; sendet Religionscolonien nach Aegypten, I. 267; hat einen Hercules, II. 255 f.; ist das Vaterland der Bacchischen Mythen, III 130 ff.; und der Cerealischen Religionen, IV. 255; seine Sprache ist in Eleusinischen Formeln erkennbar, IV. 573.

Initiirte, stellen die Welt vor, III. 474.

Ino, ist mit der Demeter verwandt, IV. 34; Muhme und Pflegerin des Bacchus, III 114. IV. 460; Ino-Leucothea, die weise Frau und Prophetin, IV 32; die Orakelgeberin der Lacedaemonier, IV. 103; Mond- und Morgengöttin, IV. 460.

Interciduna, II. 488.

Intuitiv, I. 23 f.; intuitiver Vortrag ist doppelt, I. 28.

Jo, Jasios Tochter, oder Tochter des Inachos, II. 384.; IV. 17 f.

Johannes, der Täufer, IV. 444.

Jonas, der Prophet, IV. 454.

Isis, sucht Osiris in Byblos, I. 349; das Urwasser, II. 157. fällt mit der Neith oft zusammen, I. 309. II. 157. IV. 256; zürnende, II. 158; tritt im Aegypt. Nationalcult zuerst als grofse Göttin auf, I. 355; ist eine Cabire, II. 319; Name eines Kolchischen Flusses, IV. 31; heifst die Alte, IV. 91; Kraft der himml. und irdischen Erde, IV. 237; ein Pantheum, IV. 239 f.; Isis-Ceres, IV. 243 ff.; Isis die höchste Gottheit, IV. 253 ff.

Γσμάνδης, I. 307, 313.

Ismenischer (Apollo) II. 149 f.

Ισοδαίτης, III. 405.

Italien, Ital. Religionen sind zum Theil Pelasgischen u. Griechischen Ursprungs, I 268. II. 335, 423, 429; Quellen, II. 423; historische Epochen des alten Ital., II. 425; welche Religionen Ital. sind den asiatischen Culten verwandt; II. 430; In Ital. Religionen findet sich Orgiasmus und Phallusdienst, II. 491; Ital. Volksreligion hat ihre örtl. Genien, III. 22.

Ι"ουλοι, IV. 5.

Julianus, der Kaiser, I. 220.

Juno, II. 385; mehrere Junones, II. 431; Curitis, II. 480; s. Here.

Jupiter, II. 381; appellativisch gebraucht, II. 431; Elicius, II. 466; heifst bei den Etruskern Tina, II. 475; Axur, II. 485; Jupiter-Picus, seine Geburtsstätte und sein Grab, IV. 457 ff. s. Zeus.

Juvie, II. 478.

K.

Kabarni, Ceresptiester, IV. 82.

Kabarnis, alter Name von Paros, IV. 81.

Kabir, in der Indischen Tradition, II. 288.

Kabira, Stadt, II. 27. 286.

Kabira, Hephästos Frau, II. 292.

Kabiren, Ursprung, II. 14, 285, 291 f.; werden zu Carrä verehrt, II. 28; Anzahl, II. 285, 291; Erklärung des Wortes, II. 286 f.; kommen aus Phönicien und Aegypten nach Griechenland, II. 286, 305; werden in Mesopotamien gefunden, II. 287; Namen, II. 293; sind kosmogonische Potenzen, II. 295; sind in den Samothracischen Mysterien drei, II. 303; auch zwei, II 304; welche von zwei Geschlechtern sind, II. 306; zwergartig, II. 310; Kab. Religion verbreitet sich weit, II. 317; Kabirendienst in Böotien, II 320. IV. 374 f.; heifsen Hephäste, II. 321; Name der Priester, II. 321; Etrurische Kabiren, II. 489.

Kadmilos, II. 295; Kopf des erschlagenen K. in Schleiern fortgetragen, II. 314, 329. s. Kadmos und Kasmilos.

Kadmos, verschiedene Sagen, I. 266; bringt einen Sonnengott nach Griechenland, II. 149; Name der dienenden Person, II. 295; K Agenors Sohn ist Demeters erster Diener, IV. 20; Gott, II. 324; s. Kadmilos und Kasmilos.

Käfer, I. 323.

Kalamis, III. 127.

Kali, II 123.

Καλλιγένεια, IV. 509.

Καλός, III. 551.

Κάλπις, III. 466, 486 f.

Kandaules, II. 251.

Kanobus, II. 285; stirbt am Schlangenbifs, II. 312; wird zum Silenos, II. 313.

Karkinen, wer? II. 321.

Kasmilos, II. 294; ist der Aegyptische Gigon, II. 298; Eltern, II. 299; wird von den Pelasgern als Phallusgott gebildet, II. 310.; s Kadmos und Kadmilos.

Καταλαϑιστής, I. 14.

Κατάσκιον, II. 186.

Kemkem, I. 335.

Kernos, III. 373.

Kerykes, Geschlecht, IV. 381, 384; stammen von Hermes, IV. 382, 386; Opferschlächter, IV. 383.

Kessel, II 454. III. 325.

Kesselorakel, III. 425.

Κιδάρια, Beiname der Demeter, IV. 89.
Kircher, gibt dem Mythos acht Unterarten, I. 104.
Κίττα, III. 463.
Klarheit, Erforderniſs des Symbols, I. 77.
Κλήδων, I. 38.
Kleid, heiliges, III. 338.
Kleomedes, letzter Heros, III. 30. IV. 528.
Klodonen, III. 209.
Klymenos, IV. 45.
Kneph, I. 307; haucht ein Ey aus, III. 324.
Κνισμός, IV. 513 f.
Kolchis, Sonnengeschlecht, Genealogie, IV. 21 ff. 24; Spuren von Dualismus, IV. 24; heiſst zweites Aegypten, IV. 30.
Κολπία, II. 13.
Konisalos, II. 108.
Konyza, IV. 490.
Κόγξ Ὄμπαξ, IV. 572 f.
Κόρη, III. 379. IV. 237; das Reine in der Kore von der Athene her, IV. 239, s. Libera.
Κόρος, III. 379.
Korybanten, II. 34.
Korybas, stiftet den Dienst der groſsen Mutter, II. 318.
Kosmosandalon, IV. 276.
Krater, des Bacchus, I. 64. III. 409.
Kratinus, IV. 527.
Kreta, Einfluſs auf Lycien, II. 128 f.; nächste Quelle der Zeusreligion, II. 378; hat mit Samothrace manchen Gottesdienst gemein, IV. 7; verbindet Griechenland mit dem Orient und Aegypten, IV. 15; Geburtsort und Entführungsstätte der Persephone, IV. 16; seine Mysterien, III. 343 ff.; IV. 461 ff.
Kreuz, auf dem Kopf der Ephes. Göttin, II. 176; das Aegyptische Kreuz und die verschiedenen Meinungen darüber, I. 332 ff.
Kreuzzüge, fruchtbar an sinnbildlichen Darstellungen, I. 243, 251.

Krieg, der Eleusinier im Homer. Hymnus, IV. 282; symbolischer zu Papremis, IV. 292.

Krissa, weibl. Plagegeist, III. 27; IV. 26.

Krokodil, erinnert an Aegypten und an den Nil, I. 148.

Krone, der Ariadne, IV. 126, 128, 130; bei Auf- und Untergang der nördl. Krone, Jahresfeste, IV. 129; nördliche Krone, aufgelösete Krone, IV. 344 ff.

Kronos, II. 373; Geschlecht, II. 374; Reich der Kroniden, II. 375; höchster Phönicischer Landesgott, II. 7; Kronos der sanfte König im Abendland, IV. 464 f.

Krotos, Pans und Euphemes Sohn, III. 283.

Krüge, heilige, II. 312; bedeutend im Cerealischen Geheimdienst, II. 315.

Kruggötter, II. 312; finden sich auch in Italien, II. 315.

Kränze, wesentliche Zeichen jeder Dionysischen Feier, II. 331; Kränze ums Haupt der Initiirten, IV. 130.

Ktesii, IV. 222.

Kuchen, Stierkuchen, mondförmige, II. 132; Kuchen der Anna Perenna, II. 487; Honigkuchen beim Orakel des Trophonius, I. 199 287; auf Vasen, IV. 276; andere heilige Kuchen auf Vasen, III. 532.

Kürze, ist ein Element des Symbols, I. 69, I. 79.

Kureten, II. 35; Kuretische Weihen, III. 404, IV. 424.

Kuretis, II. 378.

Κουρότροφος, Beiname der Ceres, IV. 330 f.

Kyamites, III. 344.

Kyane, Quelle, IV. 186.

Kybdasos, II. 108.

Kybeben, II. 34.

Kybele, Cybele, wird mit der Rhea verschmolzen, II. 38, 48, 54; späterhin zu einer Art von Pantheum, II. 42, 50; Löwen der K., II. 43, 47; Philosophische Erklärung dieses Mythus, II. 45, 49; Ueberladenes Bild der K., II. 42; wird mit der Ops zusammengestellt, II. 52; Schicksale des K. Dienstes bey den Römern, II. 51 ff.; gibt der Kunst neuen Antrieb, II. 54; K. oft mit der Diana Tauropolos vermischt, II. 54; Kybelen-Dienst hat viel Berührungspuncte mit dem der Syr. Göttin, II. 55 ff.; K. wird mit der Syr. Göttin für Ein Wesen gehalten, II. 56; Kritik des K. Dienstes, II. 57 ff.; Iasions Gemahlin, II 318; stiftet den Dienst der grofsen Mutter, II. 318; Hauptperson

in den Begebenheiten des Sabazios, III. 371; wandelt nach Nysa, II. 38 f. III. 371.

Kybelenpriester, castrirt, II. 33; tragen Frauenkleider. II. 35; werden in Griechenland bekannt, II. 36.

Kybelos, II. 30.

Kykeon, IV. 140, 505, 531.

Kyriologisches Bild erscheint bald mit dem symbolischen, bald mit dem allegorischen verbunden, I. 132.

Κυριολογικά, κυριολογούμενα, I. 60.

L.

Labyrinth, Aegyptisches, I. 320; zu Kreta, IV. 115 f.

Lailah, II. 118.

Lakonismus, I. 70.

Lakschmi, II. 123.

Lamia, III. 28. IV. 111.

Lampenfest, zu Sais, I. 158.

Lampsake, III. 44.

Laodike, II. 113.

Lar, Lares, II. 83, 442 f.; L. familiaris, II. 444; Sitz, II. 444; Seelenwanderung, II. 445.

Larva, II. 444.

Larunda, II. 444, 480.

Laserpitz, Pflanze, laserpitium, I. 149; auf Münzen von Kyrene, I. 148.

Lasos, ertappt den Onomakritos als Interpolator des Orpheus, III. 159.

Latiner, Volk, Charakter, II. 482; Latinerbund, II. 482; Gottheiten, II. 484.

Lattich, Adonische Pflanze, I. 360, II. 97.

Leichenspiele, blutige, erhalten die Römer aus Etrurien, II. 471.

Lemur, II. 443.

Lenä, III. 202 ff.

Lenäen, III. 330; Einrichtung, III. 331; Oberaufsicht, Aufnahme, Reinigung, III. 332 f.; werden zur Nachtzeit gefeiert, III. 337; wesentlichster Theil, III. 428, 446 f.

Leontica, II. 215.

Leptynis, IV. 156, 278.

Lernäen, enthalten höhere Beziehungen Bacchischer Gebräuche und sind von Aegypt. Osirismysterien copirt, III. 175; Lernäisches Wasser, III. 502.

Lethefluſs, Trinken daraus, Ursprung, I. 347.

Leto, durchzieht die Länder auf einem Stier, II. 123; kommt als Wölfin aus dem Hyperboreerland, II. 125; Geliebte des Zeus, von Here verfolgt, gebiert Apollon und Artemis, II. 140; II. 181 f.

Λευκοφρύνη, Artemis, II. 180; IV. 32.

Leukosia, II. 324.

Leukothea, Tempel, IV. 29, IV. 460; heiſst bei den Römern Albunea oder Matuta, IV. 32, s. Ino.

Liber, III. 385 ff.; altitalische Vorstellung des Liber ist die ganz allgemeine, III. 387; Name verändert, III. 394; bereitet zur Rückkehr, III. 470; wird verschieden vorgestellt, III. 477; häufig Hauptperson auf Vasen, III. 514; Vermählung mit der Libera, III. 514, 521; Liber und Libera gehören in die Religionen der Dodonaeer, IV. 179; (wo Z. 15 zu lesen ist: 386 st. 286) s. Dionysos.

Libera, III. 387 ff. 390; ob sie die Ariadne sey? III. 395; bereitet zur Rückkehr, III. 470; häufig Hauptperson auf Vasen, III. 514; ist als mysteriöse Frau des Bacchus von Grosgriechenland Proserpina, III. 396; gehört in die Religion von Dodona, IV. 179; s. Kore und Persephone.

Liberalien, bei den Etruskern, III. 377.

Liebliches, wird in dem Symbol nicht immer gesucht, I. 79.

Lieder, Gottheiten werden nach Liedern benennt, II. 91; Beispiele alter Kirchenlieder bei Heiden und Christen, III. 104, 338.

Liknophorus, III. 337, IV. 522.

Lilith, II. 119.

Λιμενῖτις, II. 171.

Linos, von wem erschlagen? II. 261; Sohn der Muse Kalliope oder der Urania, III. 298.

Λίξ, II. 186.

Λοχία, II. 181.

Löbesius, III. 377, 386.

Löwen, Bedeutung, II. 214; Löwen der Cybele, der Syrischen Göttin, II. 42, 56; Löwen am Himmel, II. 47; Löwen der Sonne heilig, III. 320; Löwenköpfe an den Tempelschlüsseln, III. 321; Löwenattribut in höherer Bedeutung, IV. 261.

Λόγια, I. 197.

Λόγος, Ableitung und Bedeutung, I. 52, 57.

Lordon, II. 108.

Lotus, I. 331.

Lubentia, II. 485.

Lucianus, wie ist der Widerstreit gegen L. wegen der Dea Syria aufzulösen? II. 62.

Lucina. Juno - Lucina, II. 385; s. Here und Ilithyia.

Luna, II. 479; ist die Nike, IV. 219 f.; ein zauberisches Wesen, und dem Zauber unterworfen, IV. 425 f.

Lunus, I 356, II. 27; wird zu Carrae verehrt, II. 28; wird von Mensis unterschieden, II. 28.

Lybien Dienst des Poseidon kommt aus L., I. 266; kennt Amazonen, II. 161; verehrt zuerst Poseidon, II 386; und die Pallas, II. 398; die Aegide wird aus Libyen hergeleitet, IV. 460; Libyen mit seinem Ammonium ein Stammland Griechischer Religionen, I. 200.

Lycien, Wolfsland; II. 127; Kreta's Einflufs auf Lycien, II 128; hiefs ehedem anders, II. 129; hatte früher reineren Apollo - und Artemiscultus, II. 130; Schützenland, II. 132.

Lydien, feiert sehr sinnliche Feste, II. 249.

Λυκάβας, II. 127.

Lykaon, schlachtet dem Zeus ein Kind, I. 180.

Lykaeischer, Berg, Lykaeischer Pan, III. 275 ff.

Λυκεία, II. 126.

Λύκιος, II. 126, 143.

Lykos, siedelt sich in Lycien an, II. 128.

Lykurgus, III. 169; Abbildung einer Hauptscene aus dessen Mythus, III. 189; Kampf mit Bacchus schon im Alterthum physisch - allegorisch erklärt, III. 196; zwei Erklärungen dieses ganzen Mythus: die von Zoëga und die des Verfassers, III. 195 ff.; III. 169 ff.

Lyra, Harmonie, II. 184; Symbol, II. 187; am Himmel, II. 356; Begleiterin des Lebens, III. 167; ist bei den Py-

thagoreern Symbol astronomischer und kosmischer Lehren, III. 182; siebensaitige Lyra, III. 290; L. der Musen, III. 293; die Lyra das Organ ältester Religionslehre im Gegensatz gegen die rauschende Musik des neuen Orgiasmus, III. 166 ff.

M.

Ma, Phrygische, I. 354; II. 30; im Gefolge der Rhea, IV. 73 f.

Magismus, Abstrahl davon im Apollodienst, II. 183; eine Hauptquelle des Dämonendienstes, III. 67 ff.; Zusammenhang mit den Cerealischen Religionen, IV 24, 27 f., IV. 425 f.; Einfluſs auf die Lehre der Essaeer, IV. 440 f.

Maia, Hermes Mutter, III. 284 f; ist die Muse, III. 287; ist dem Römer die Erde, III. 289; Name der Nacht, III. 313; ist die Persephone, III. 448; Weltmutter nach Indischem System, IV. 255; s. Bhawani.

Majus, II. 488.

Maira, III. 347.

Makeris, II. 267.

Malerei, neuere, wendet oft die Farben bedeutungsvoll an, I. 155; Malerei der Alten, in Bezug auf die Griechischen Vasen, III. 476, 504.

Malika, II. 240.

Mamers, II. 479; blutiger Opferdienst, II. 481.

Manalis lapis, II. 445.

Maneros, II. 263.

Manethos, berührte viele alte Priesterlehre und Sinnbildnerei, I. 223.

Mania, II. 444.

Manis und Manes (Manen) II. 444 f.

Μαντεῖον, I. 38, 40.

Mantelfiguren, III. 537.

Mantik, wer darüber geschrieben? I. 229.

Mantus, II. 456.

Marica, II. 488.

Marnas, II. 84.

Maron, III. 240; Aegyptischer König, III. 252.

Marsyas, Cybele's Begleiter, II. 38; Streit mit Apollo, II. 39.

Masken, Gebrauch und rel. Bedeutung, I. 314, III. 233; IV. 227; Gebrauch bei den Bacchanalien seit welcher Zeit? III. 475; Maskenzüge wesentl. Theil des altgriechischen Geheimdienstes, I. 159.

Mastaura, IV. 73.

Matuta, II. 487, IV. 32, 460.

Maza, II. 162.

Μαζός, II. 162.

Medea, IV. 27, 124 f.

Meditrina, II. 487.

Meerbarbe, III. 461.

Megabyzos und Μεγάβυζοι, I. 189, 191, II. 162, 185.

Megara, Belagerung, IV. 122; Megarische Schafe und Kinder, IV. 335; Megara in der Nähe von Eleusis, IV. 355.

Μέγαρον, III. 57, IV. 98.

Melampus, schreibt über Symbole, I. 233; heilt die Proetiden, III. 173; Perseus Zeitgenosse, III. 173; mehrere M., III. 173; bringt den Dionysos zuerst nach Hellas, III. 174, 542.

Melech, II. 83.

Melkarth, Abstammung, II. 15; wird verehrt in Tyrus, II. 17; Ableitung des Namens, II. 240; ist Herakles, II. 240; gefesselt, II. 242; ob er auch wieder gelöst wird? II. 244; Tischgott, II. 283; s. Herakles.

Melchisedek, IV. 406.

Melissen, wer so genennt? IV. 411 f.; beliebter Frauenname, IV. 413; Priesterinnen der Demeter, III. 365; IV. 259, s. Biene.

Memnon, I. 307; IV. 429; Memnonsbilder aus schwarzem Stein, I. 154.

Memnonische, Vögel, III. 47.

Memphis, I. 308; IV. 244.

Men, wird an vielen Orten verehrt, II. 27; Bild. Darstellung, II. 27; wird mit Lunus in Beziehung gebracht, II. 28 f.

Μηναγύρται, II. 36.

Mendes, Stadt, I. 308; Mendesischer Bock, I. 308; zeugende Naturkraft, II. 336; findet sich auch in Indien,

III. 246; hat in Aegypten die Hermesstadt inne, III. 147; s. Pan.

Mene, II. 160.

Mene, Stadt, II. 162.

Menerva, II. 439; Tochter der Vacuna, II. 479.

Menetor, schreibt περὶ ἀναθημάτων, I. 227.

Menotyrannos, III. 361.

Mensch, geniefst einzig den Vorzug mit den Göttern umzugehen, I 9 woher das Titanische im M.? III. 402; Menschengestalt als das Wesentliche in Götterdarstellungen behandelt, I. 172 f.; Menschengestalt erscheint als Ausdruck höchster Begriffe, I. 164, IV. 592; Menschenopfer den Athenern bekannt, III. 342; aber von Theseus abgeschaft, IV. 370.

Mensis, II. 27.

Mercurius, II. 416, s. Hermes.

Meros, III. 114.

Mestor, Perseus Sohn, IV. 159.

Mestra, Phlegyas Tochter, IV. 158; II. 204; kehrt in verschiedenen Gestalten zum Vater zurück, IV. 159 ff.

Mestre, Name Aegyptens, II. 204.

Metapher, I. 65.

Metapontum, II 191 f.

Metempsychose, III 469.

Metensomatose, III. 469.

Methe, III. 239 f.

Μητραγύρται, II. 36.

Midas, III. 225 f.; ihm mufs Silenus weissagen, III. 228; wird von Orpheus in die Mysterien eingeweiht, III. 177.

Miletos, Apollons Sohn, flüchtet nach Carien, IV. 113.

Milet, IV. 490.

Mimallonen, III. 208; Bacchische Amazonen, III. 209.

Minerva, II. 414; M. zu Saïs, Gebährerin der Sonne, I. 309, 265, IV. 243; ein Athenisches Fest der Minerva gehört auch der Ceres an, IV 244; s. Athene.

Minos, IV. 17; mehrere, IV. 112; Bild alter Naturgötter, IV. 112; verfolgt Britomartis mit Liebe, II. 141; und seinen Enkel Miletus, IV 113; erzeugt Gewürm und Schlangen, IV. 113; pflegt Ackerbau, IV. 113; Höllenrichter, IV. 113.

Minotaurus, wie gestaltet? IV. 150; ursprüngliche Bedeutung geht verloren, I. 103.

Μίσῃ, I. 362, 365.

Mitra, II. 18; IV. 266; ihr Geheimdienst, II. 20; genaue Nachrichten darüber fehlen, II. 21; das weibl. Feuer, II. 197.

Mithras, Begriff, II. 20, 197 f., 202; Mithrasreligion, II. 194 ff.; Schriftsteller darüber, II. 194 f.; Ursprung des M. Dienstes, II. 196; wie erscheint M. im Dualismus? II. 201 ff; ist die Sonne, II. 201, 205. ist der älteste Gesetzgeber der Aethiopier, II. 205; baut Aegypt. Pyramiden, II. 204, IV. 155; Prädicate, II. 205; Demiurg, II. 206; Mithrasmonumente mit dem Stieropfer, II. 207; dessen Bedeutung, II. 209; Mithrasmysterien, II. 212 f. Grade der Mithrasmysterien, II. 214 ff.; früher Ursprung, II. 216 f.; Geschichte, II. 218 ff. werden in Rom ums Aequinoctium gefeiert, II. 220; wirken aufs Christenthum, II. 222; kommen nach Deutschland etc. II. 224; Mithraslehren im Thessalischen Mythus von Erysichthon, IV. 155 ff.

Mitres, II. 204.

Mochos, s. Moschos.

Moloch, II. 83.

Mohn, Attribut der Ceres, IV. 417.

Mond, Empfänger und Bewahrer des Stierkeims, I. 356, II. 227; nimmt seine Zeugekraft von der Sonne, IV. 18, I. 358; Mondshörner, II. 32, IV. 426; s. **Artemis**, **Luna**, **Persephone**.

Moneta, III. 287.

Monstrare, I. 12.

Moschos, phönik. Geschichtschreiber, II. 8, 10.

Μῶτ, II. 14.

Mumisiren, zu welchem Entzweck, I. 339.

Münzen, wie verhalten sich die bildlichen Vorstellungen auf Münzen zu den Kunstwerken der Alten? I. 139; enthalten viele Namenallegorien, I. 138 ff. sind Wahrzeichen der Städte, I. 139; heifsen metallene Räthsel, I. 139 ihre Darstellungen gehören zur Bildersprache, I. 139; enthalten Sinnbilder von Städten, Flüssen, Ländern, Völkern, I. 148 f.; liefern kyriologische Abbildungen, I. 133; sind wichtig für altreligiöse Vorstellungen und Bilder I. 138 ff.; II. 191 ff.; III. 282; IV. 63 ff.; vergl. **Numismatik**.

Anmerk. Die Erklärungen der **einzelnen Münzen** selbst mufs man unter den einzelnen Rubriken suchen.

Musäos, Mann des Mondes, IV. 381.

Musen, Ableitung des Worts, III. 285 f.; Neunzahl, III. 294; jede Provinz von Griechenland hatte ihre einheimischen Musen, III. 295; Musendienst in Böotien sehr alt, III. 295; Anzahl, III. 295 f.; Namen, III. 297; Wohnsitze, III. 296 f.; Aemter, III. 298; Vorstellungen der Orphiker von den Musen, III. 300; Kunstvorstellungen, III. 300 f.; Gefährtinnen des Bacchus, III. 194; weifsen den Joniern den Seeweg nach Lydien, III. 171. Bei den Lydiern heisen die Nymphen Musen, III. 288.

Musik, gehört zur aphonischen Symbolik, I. 124; Musik-Wettstreite gefeiert, II. 188; musikalische Instrumente im Bacchusdienst, III. 519; Ueberbleibsel alter Tempelmusik in verschiedenen Ländern, III. 520 f.; Musik in den Eleusinien, IV. 572.

Mouth, Beiname der Isis, I. 354.

Mutunus Tutunus, II. 487.

Mycenae, von Perseus gebaut, IV. 58; seine Cyclopenmauern, IV. 58; (Mycenae soll auch von dem Schwert des Perseus den Namen haben, s. Historr. Graecc. antiqq. Fragg. p. 78.)

Mykerina, IV. 244.

Mylitta, II. 18; hat in Pontus ihre Tempel, II. 26; ist Pasiphaë oder Persephone, IV. 265.

Μύλλος, I. 176; III. 464; IV. 497.

Myrte, wem eigenthümlicher Schmuck? III. 338; bedeutet, I. 144; Myrtenkranz Eleusinischen Priestern eigen, IV. 521; die Myrte in den Attischen Bacchusmysterien, III. 338.

Mysterien, den Myst. geht Bildnerei zur Seite, III. 472; Symbole, III. 472; eigentl. mysteriöse Geschichten werden symbolisch dargestellt, III 474; Genius der Mysterien, III. 518. alle Mysterien fangen mit Reinigungen an, IV. 371; Aegyptische Lehre der Mysterien, III. 447, IV. 443; in wiefern sie dem Zeitgeist unterworfen? IV. 482; Christen nehmen auf Mysterien Rücksicht, IV. 534. Ursprung Griechischer Myst. ist mit Ursprung Gr. Cultur gleichzeitig, IV. 547 f., welche Philosophen und wie machten sie die Lehrsätze der Mysterien bekannt? IV. 550 f.; Schriftsteller über die Mysterien, IV. 7 f.: vergl. **Bacchanalien**, **Eleusinien**, **Lenaeen**, **Lernaeen**, **Mithras**, **Samothrace**, **Thesmophorien**.

Mystisch, I. 74.

Mythus, Ableitung des Worts, I. 52; Bedeutung, I. 55 f.; Genesis, I. 99; zwei Hauptäste, I. 103; Charakter,

I. 109; Werth verschieden beurtheilt, I. 112; unterscheidet sich vom Symbol, I. 108 vom Aenos, I. 113; wächst wild, I. 106; enthält oft alte Begebenheit und alten Glauben gemischt, I. 107; ist ursprüngl. nichts, als ausgesprochenes Symbol, I. 109; wird durch die Heldenhandlung weiter geführt, verliert im Epos seine geheime Bedeutung, I. 112; wird blofses Mittel der Ergötzung, I. 113; schliefst sich früher ans Symbol an, I 115; Grundtrieb das Gedachte in ein Geschehenes umzusetzen, I. 119 schweifet oft ins Ungeheure aus, I. 121; Epischer Mythos, mystisch gedeutet. I. 218; der des Plato von mehrern erläutert, I. 237; Unterschied der Mythen der Weisen und der gemeinen Sage, I. 238; Mythik verhält sich zur Philosophie, I. 211; Behandlung der Mythik in mittlerer Zeit, I. 252; in neuerer, I. 256.

N.

Nabel, (umbilicus) des Jupiter, I. 184.

Nacht, Kinder, II. 367; Bildwerke, II. 368; Princip Orphischer Kosmogonie, III. 313; IV. 251 ff.; 255.

Najaden, III. 452; im Bacchischen Gefolge, III. 204; feuchte Seelen, III. 535.

Naktheit, unterscheidet Griechen von den Barbaren, I. 165.

Namensymbolik, I. 72.

Nana, II. 40.

Narajan (Brahma) von blauem Marmor, I. 155.

Narcisse, täuschte die Kore, IV. 191 ff.; sie heifst in Kreta Akakallis, IV. 276.

Narcissus, sein Mythus aus der Mysterienlehre erklärt, IV. 192 f.

Nascio, II. 488.

Natur, IV. 217.

Naturkelch, III. 409.

Neith, I. 309; II. 146, 157, 400; IV. 243; s. Athene.

Nemesis, II. 371; zu Smyrna beflügelt, I. 160; Nemeses in der Mehrzahl, II. 371; s. Praxidike; zu Rhamnus ohne Flügel, I. 160; die Kunst macht N. ohne Attribute erkenntlich, I. 161.

Nephthys, IV. 220.

Neptunus, II. 397; personificirtes Küstenmeer, II. 484;

streitet mit Minerva um den Besitz von Athen und mit Juno um den von Argos, II. 384; s. Poseidon.

Nereïs, Mutter des Pan, III. 269.

Nereïden, in der Bacchusfabel, III. 194.

Nergal, II. 85.

Neriene, II. 481.

Nicostrata, II. 489.

Nil, I. 274; Nilkrug von den Griechen mehr witzig erklärt, I. 102; Nilgott aus schwarzem Stein, I. 155; Fluſs der Flüsse in der Aegyptischen Religion, wie Achelous in der Griechischen, IV. 172.

Ninus, Semiramis Gemahl, II. 72.

Nortia, II. 439, 473.

Novensiles, II. 479.

Numismatik, liefert häufig Beispiele der mit kyriologischen Abbildungen verbundenen Symbolik, I. 133; vergl. Münzen.

Nymphen, Bacchus Gefährtinnen, III. 204; heiſsen auch die Musen, III. 288; Vorsteherinnen der feuchten Sinnenwelt, III. 534; Weberinnen materieller Leiber, III. 535; Nymphengrotte, III. 535; mit dem Sternengewand auf Vasen erkennbar, III. 205; Dodonaeische Nymphen, III. 205 f.; IV. 173.

Nysa, III. 116; zu N. wird Persephone von Pluto geraubt, IV. 77 f., 211 f.; Aus Nysa stammt Dionysos, III. 138; Nachtstadt und auch Stadt der Proserpina, IV. 255.

Nyx, hat in Griechenland Tempel und Orakel, IV. 251; ein Prinzip der Orphischen Kosmogonie, III. 313; IV. 252; heiſst auch Maia, IV. 255; s. Nacht und Maia.

O.

Oannes, II. 16; Fischgott, II. 68; mehrere O., II. 68; wird als Wassermann erklärt, II. 74.

Oberpriester, stellt gewöhnl. die Gottheit selbst vor, I. 159.

Odakon, II. 69.

Oelbäume, heilige zu Athen und Idole daraus gemacht, IV. 51.

Oelzweig, II. 330.

Oeneis, Pans Mutter. III. 266 f.

Oenoë, III. 541.

Offenbaren, Begriff, I. 7; ursprüngliche Form alter Lehre, I. 9.

Ogyges, baut ägypt. Thebe und führt Isismysterien ein, IV. 37; III. 141 f.

Okeanos, II. 374; in der mysteriösen Kleidung symbolisirt, III. 478.

Ὄκλασις, III. 112.

Ὄκλασμα, IV. 512.

Olen, kommt von Lycien und läfst sich auf Delos nieder, II. 112, 128; des Phöbos erster Prophet, II, 125; III. 164.

Omanus, (Amanus) II. 26.

Omphale, II. 250; s. Herakles.

Omphe, I. 39

Ompnia, IV. 333; s. Demeter.

Onga, II. 399; IV. 568.

Onuphis, IV. 145.

Opfer, I. 180; Arten, Bestimmungen, I. 181; Unterschied der Opfer, III. 61; gemeinschaftliches Essen des Opferfleisches, IV. 143; Opferwahrsagung, I. 194.

Opis, II. 113, 117.

Ops mit Opis (Upis) verwandt? II. 117; II. 484; IV. 333.

Orakel, je älter, desto näher schliefsen sie sich ans Orientalische an, I. 124; Oerter, I. 196; Anlässe, I. 198; Orakelsitze, I. 198; Arten, I. 199; sind Sitze der Cultur, I. 202; griechische Orakel stehen mit den ausländischen in Verbindung, I. 203; wer darüber geschrieben? I. 228; Oenomaus schreibt über ihre Nichtigkeit, I. 229; Orakelsprüche, I. 197; Orakelgeber, I. 197.

Orientalische religiöse Denkart hat sich ausgeprägt in mehreren Formen, I. 173.

Orpheus, Name, III. 225; heifst der Theologe, III. 155, 187; Kalliope's Sohn von Bacchantinnen zerrissen, III. 161; weigert sich Apollon zu huldigen, III. 162; dreifach, III. 162; sein Name bedeutet, III. 163; stiftet Bacchusmysterien, III. 176; Enkel des Charops, III. 177; bringt aus Aegypten Osirismysterien, III. 178; beliebter Gegenstand der Kunstdarstellungen, III. 185; auch bei den Christen, III. 187 Theilnehmer Kabirischer Weihen, II. 326; zu Libethra beerdigt, III. 293.

Orphische Lehren sind Aegyptische, III. 150; heifsen auch Bacchische, III. 150; Hymnen, ob sie aus der Alexandrinischen Literaturperiode und aus noch späterer Zeit herrühren, III. 157; die noch vorhandenen Orphischen Lehren sind im Wesentlichen von hohem Alterthum, III. 157; verschiedene Systeme, III. 161; die Apollinische Schule ist die älteste und caucasischen Ursprungs, III. 165; gehört zum Wischnudienst, III. 165; Orphisches Leben, III. 166; Orphische Lehre, die Mutter der ganzen Griechischen Theologie, III. 183; Zwiespalt zwischen Inhalt und Form Orph. Lieder, I. 170; Orph. Lieder gehören in die Blüthe von Athen, I. 212; Orph. Dogmen zeigen Verwandtschaft mit morgenländischer Lehre und altjonischer Schule, I. 208; Orph. Kosmogonieen und Weltalter, III. 304, 310, 312, 313, 314; Fünfte Orph. Kosmogonie hat Hesiodeische Zusätze, III. 317; ist nicht unmittelbar aus dem Mithrasdienst abzuleiten, III. 318 f; Lehre von den Weltaltern, III. 326; Orph. Weltreiche, III. 326 f.; Orph. Lehren liegt ein orientalisches Emanationssystem zum Grunde, III. 417 f.; s. Dionysos, Kosmogonie, Mysterien.

Orte, zum Gottesdienst ausgewählt, I. 176.

Orthanes II. 108.

Ὄρυξ, II. 239.

Oscilla, III. 337.

Osiris, Grundbegriff der leidenden und sterbenden Gottheit, I. 338; leidet verschiedene Modificationen, I. 346; Tod verschieden verstanden, I. 346; ein um die Landescultur verdienter Heros, I. 280; gehört Thebä an, I. 281; wird unter dem Namen Adonis verehrt, II. 90; erscheint als Wolf, II. 143; schwarzfarbig, I. 154; Sonnenjahr, I. 281; heifst Aeon, III. 307; Urheber der gemeinnützigen Erfindungen, I. 297, IV. 263; seine Bedeutungen im astronomischen System von Thebaïs, IV. 260 ff.; der zweite Osiris (Sesostris) IV. 262; Osiris erbaut Thebe, ist Zeus Sohn und Dionysos (Bacchus) III. 142 ff.; s. Dionysos.

Osymandyas, I. 307, 313; IV. 429.

P.

Päan, II. 337, 361.

Pales II. 487.

Pallas, Bedeutung des Namens, II. 398.

Palladium, II. 314.

Palmbaum, kommt auf Münzen von Cyrene vor, I. 149; Zeichen von Phönicien, Arabien etc., I. 149; bei den Aegyptern, I. 330.

Pampano, Beiname der Ceres, IV. 334.

Pan, Name, III. 243, 258, 264, 276; heifst Bakcheutes, III. 242; panische Schrecken, III. 243; steht Zeus im Titanenkampf bei, III. 244; glänzt als Steinbock am Himmel, III. 244; gehört in die Ordnung der acht grofsen Wesen Aegyptens, III. 245; Panstädte, III. 245; fällt mit Hermes Ithyphallikus zusammen, III. 248; Pane stellen dem Bakchus nach, III. 250, 358; welche Stelle nimmt Pan im Aegypt. Göttersystem ein? III. 251; ist zuweilen mit Bakchus Ein Wesen, III. 253; doppeltes Amt des Pan, III. 253; jüngster Gott der Griechen, III. 255; Sohn des Hermes und der Penelope, III. 255, 257; Sohn des Zeus, III. 257; Κυων παντοδαπος, III. 259, 268; Tänzer, III. 259 f.; liebt die Nymphe Syrinx, III. 262; ist Esmun, III, 263; ist Zeus, III. 263; Gemahl der Echo, III. 263; und der Peitho, III. 263 f.; Sohn des Odysseus, III. 266 f.; Sohn der Oeneis, III. 266, 269; Pans Tod wird verkündet, III. 273; Saturns und Rheas Sohn, III. 274; Arkadien, III. 275; Parammons Sohn, III. 278; Feuergott bei den Arkadiern und Athenern, III. 277 ff; mit Prometheus verbunden, III. 280; κεράστης, III. 281; steht mit den Mysterien in Verbindung, III. 281; Rheas Hund, III. 293; Pan entdeckt u. verräth die entflohene Ceres, IV. 89; Grotte des Lycaeischen Pan, IV. 91; er beschläft als Widder die Luna, IV. 91 f.; Zusammenhang dieses Mythus mit der Religion von Isis-Ceres, IV. 92; Pan ist auch zu Megara Lichtwidder und Frühlingsgott, IV. 335; Hermo-Pan, IV. 335; s. Hermes.

Panis, II. 480.

Panathenäen, II. 404 ff.

Panaëtios, Buch über die Mantik, I. 229.

Panisci, III. 273.

Panthei, was, I. 242.

Pantheon, (das zu Rom) I. 151.

Papas, II. 39.

Παφία, Name, IV. 200.

Parabel, Begriff, I. 96; die des Orients nähern sich dem Aenos, I. 97.

Παράδειγμα, I. 96.

Παρά σημα, σύμβολα, I. 124.

Παρασυνθήματα, I. 36.

Παροιμία, I. 89.

Pasargada, Mysterien zu, II. 19, IV. 416, 218 f. 226.

Pasiphaë, IV. 21; Mythus alt und weitgreifend, IV. 99; verschiedene Formen des Namens, IV. 100; die Begriffe der Pasiphaë als eines astronomisches Wesens, auch auf die P. des Minos übergetragen, IV. 101; mehrere P., IV. 101 f.; mit Ino Ein Wesen, IV. 103; Kythere-Pasiphaë, ihr Heiligthum von Herakles gegründet, 103 ff.; Perses Schwester, IV. 103; ist böse Mondsfrau und arge Lilith, IV. 109; Deutung des Mythus von P. Begattung mit dem Minotaurus, IV. 109 ff.; 134 f.; ist Venus Libitina, IV. 112; gebiert dem Minos Kinder, IV. 117; ist Maia, IV. 257.

Παστοφόρος, I. 279.

Patara, Opfergaben der Gottheit dorten dargebracht, II. 131 f; ein ältester Sitz des morgenländischen Apollodienstes, III. 133, 181.

Patäken, Begriff, II. 283; zwergartig gebildet, II. 310; drei ägyptisch-lakonische Patäken, II. 212.

Patricier, (zu Rom) was sie sind in religiöser Beziehung, II. 454 f.

Patricius, II. 454 f.

Pegasus, IV. 61.

Peitsche, in der Hand gottesdienstl. Wesen, IV. 182.

Pelasger, arcadische, I. 268; thyrrhenische, I. 268; Pelasgischer Dienst, unterschieden von ägyptischem, I. 267; der Pelasger alter Gottesdienst, I. 2 f.; die Pelasgermauer, IV. 58.

Penaten, sind die samothracischen Götter, II. 306 f.; die Genien der Götter heifsen Penaten, II. 441; Spuren der Penaten im frühen Griechischen Alterthum und Schwierigkeit dieser Lehre, IV. 222.

Pentagon, I. 129; heifst bei den Pythagoreern auch Hygiea, IV. 478; s. Hygiea.

Πέπλοι, II. 405.

Peplus, (πέπλος) II. 405; enthält die ganze Gigantomachie, II. 407; die Pepli eines Aristoteles, II. 406; Ideen über die Darstellungen aus dem Peplus der Minerva zu Athen und der Dresdner Pallas, II. 407 ff.; III. 239.

Περιηγηταί, I. 13.
Perlenschnur, Bedeutung, I. 117 f.; II. 255 f.
Perpheren, II. 114.
Persea, Pflanze, I. 332, IV. 20 ff.; Name der Hecate, IV. 122.
Persea, (Pflanze) I. 332; IV. 40 ff.; Name der Hekate, IV. 122.
Persephassa, IV. 347; s. Persephone.
Persephone, Name, IV. 340 ff. 346; Bedeutung, IV. 342 f.; Tochter der Rhea-Ceres und des Zeus, III. 315; IV. 85; Mutter des Dionysos, III. 315; Tochter der Styx, II. 348; Mädchen der Deo (Ceres), III 377; ist den Westländern der Frühling, III. 392; Weberin, II. 144; III. 455, 533 ff.; IV. 258; zu Cyzicus als κόρε σώτειρα verehrt, IV. 79; λεύκιππος, IV. 84; wer Pflegevater der Persephone? IV. 86; die schwarze zu Rom, IV. 87; Raub der Perseph., IV. 186, 198; mit Diana Luna eins, IV. 203 f.; Orte, wo Persephone geraubt seyn soll, IV. 209 f.; eins mit Minerva, IV. 225; Göttin im Monde, IV. 237 f; Mutter der ersten Diana, IV. 255; Isis-Persephone, IV. 258; μελιτώδης, IV. 259; stammt aus Persien, IV, 265 f.; Daira, IV. 299; μουνογένεια, IV. 299; ist die nördliche Krone nach Dupuis, IV. 344 f.; Todtenkönigin, IV. 349; will Menschenopfer, IV. 369 f.; bezeichnet die untere Hemisphaere, II. 99; erleidet ähnliche Schicksale wie Adonis, II 102; Proserpina-Fortuna, II. 489; IV. 229; Pers. ist Ein Wesen mit Pasiphaë und Cythere (Venus) IV. 107 f.; ist als Libera und Todtenkönigin (Isis) Eins mit Ceres, III. 387 f.; IV. 10; IV. 328; Proserpina-Ceres ist Athor, IV. 252 f.; ist Maia, IV. 253; Proserpina eine der drey mysteriösen Jungfrauen, IV. 584; verbunden mit dem höchsten Gott im Himmel und mit dem in der Unterwelt, IV. 584; Lebensquelle, IV. 584; als Kore der Geist Gottes über den Wassern; IV. 254 f.; Proserpina, Mylitta, Alilat, (Lilith) Artemis, Mitra, IV. 265 ff.; erstes aller Wesen, IV. 10; IV. 236 ff.; s. Kora, Proserpina.
Perser, verfallen in Idololatrie, II. 24; vergöttern den Mond, II. 27; Persische Lehre der Feindschaft liegt verborgen im Artemis-Dienst, II. 185 ff.; höchste Wesen der Perserlehre, II. 198 ff.; Perserreligion reich an Symbolen, II. 207; die Religion der Perser, eine Quelle der wichtigsten Mythen und Religionen der Griechen, IV. 266 ff.; Einflufs der Persischen Lehre auf Lehren der Hebräer, Essäer und auf christliche Vorstellungen, IV. 439 ff.; Erziehung und Religion der Perser heroïsch, IV. 323, 268; Name Parsen, die hellen, IV. 266, 323; II. 204.
Perses, Bedeutung, II. 204; ein Grad in Mithrasmysterien, II. 215.

Perseus, setzt Amazonenkriege fort, II. 164; kommt aus Aegypten, II. 204; wird zu Chemmis besonders verehrt, II. 231, III. 249; gehört in das Geschlechtsregister des Thasos, II. 246; ist zu Chemmis mit Pan vereinigt, III. 249 f.; erschlägt den Dionysos, III. 359; hat Lybien zum Schauplatz seiner Thaten gewählt, IV. 38; läfst in Oberägypten seinen Schuh zurück, IV. 38; soll Assyrer seyn, IV. 39; verpflanzt die Persea nach Aegypten, IV. 40; χρυσοπατρος, IV. 53; wird zu Seriphos im Minerventempel erzogen und befreit seine Mutter aus Polydectes Händen, IV 56 f.; erlegt die Gorgonen, IV. 56; bringt die Cyclopen mit nach Argos, IV. 57; tödtet den Grofsvater, IV. 59; kämpft gegen Dionysos, III. 172, IV. 60; Kinder des Perseus mit der Andromeda, IV. 61; mit Bellerophon verwandt, IV. 62; wird in dem neu erbauten Tarsos als Gott verehrt, IV. 63; Sternbild des Perseus gehört dem Orient an, IV. 68; heifst Eurymedon, IV. 68; ist Abbild der Sonne, IV. 68 f.; wie er sich zum Mithras verhält, IV. 67 f.; im Perseus-Mythus ist die Apollons und Dionysosreligion vermittelt, IV. 71 f.; babylonisch-persische Sabäerlehre versinnlicht, IV. 270; er ist das Abbild des läuternden Sonnenfeuers, IV. 270; Erklärung seines Mythus aus den Zeichen und Bildern der Sonnenbahn, IV. 54 ff.

Persiden, IV. 22 f.; IV. 264.

Persidicus, (Name des Mithras) II. 215.

Pessinus, II. 29.

Πεῦσις, I. 43.

Pferd, II. 386; **Pferd und Stier** in symbolischer Bedeutung verbunden, IV. 380.

Phallos, gehört roher Kyriologie an, I. 170; durch Phallosdienst gehört syrische Rel. dem Osirisdienst an, II. 78; dem Phallosdienst huldigen Moabiter und Ammoniter, II. 81; ward auf Gräber gestellt, II. 82; wird bei der Bakchusfeier umhergetragen, III. 476.

Phallophori, III 476.

Phanaces, Beiname des Osiris, III. 306.

Phanes, Erklärung des Namens, III. 306; ist der Orphische Eros, III. 305 f.; Protogonos, III. 307; Widder- und Schlangenköpfig, III. 316; hat die Urbilder aller Dinge in sich, III. 397; Phanes Name eines Bakchuspriesters, III. 122.

Phanos, Name des Bakchus, II. 90.

Pharnaces, Name eines hohen Gottes in Pontus u. s. w. und zugleich Name von Königen jener Länder, II. 27.

Phasis, IV. 31.

Φάσμα, I. 39.

Φήμη, I. 38.

Pheneaten, bei den Pheneaten bedeckt der Oberpriester sein Gesicht am Jahresfeste mit der Maske der Demeter, I. 159; andere merkwürdige Gebräuche daselbst, IV. 290, 322.

Pherekydes, Mythen schweifen ins Ungeheure aus, I. 121; Schlangengott, I. 121; erinnert an Orient und Aegypten, I. 207; Vorgänger des Apollodor, II. 366; Kosmogonie stimmt mit der Orphischen überein, III. 309; Schlangengott, III. 310.

Pherephatta, Erklärung des Namens, IV. 253 f.; s. Persephone.

Philammon, stiftet die Lernaeen, III, 175.

Φιλοπόλεμος und Φιλοπόλεμοι, IV. 287, 326 f.; 585.

Philosopheme, in den Mythen würden oft richtiger Theomythien heifsen, I. 105.

Philosophen, klagen Homer an, I. 211; die Phil. der spät. Zeit retten aus der alten griech. Rel. viele Symbole, I. 218; merken auf die Lehre des Orient, I. 218; Dogmenreihe der Ph. über Apollo ist Wiederherstellung ältester Priesterlehre, II. 155; Ph. in der Römischen Kaiserperiode bearbeiten sehr eifrig die Dämonologie, III. 88 f.; Verhältnifs der Philosophen zu den Mysterien, IV. 547 ff.; Verhalten gegen das Christenthum, IV. 594, 599.

Phlegyas, griech. Uebersetzung von Mithras, II. 203; IV. 155, 158; baut in Aegypten die Pyramiden, IV. 155; ist Gesetzgeber in Aethiopien, II. 203; Thessalischer Phl. IV. 157.

Phloea, IV. 336.

Φλύαχες, III. 476.

Phönicien, II. 6 f.; eins der Stammländer griechischer Religion, I. 266; Ph. Götterlehre verwandt mit der Aegyptischen und Chaldäischen, II. 7, 14, 71; Inhalt, Grundlage und Werth etc., Kosmogonie, II. 11 ff.; Grundgedanke des herrsch. Volkscultus, II. 17; Sonnenincarnation, II. 148; über Phönicien kommt die Libysche Flöte, II. 399; s. Apollo, Bacchus, Ceres, Kabiren.

Phönix, der Vogel in der Hand des Herakles, II. 233 f.; der Phönicische Vogel, I. 283; Mythus und Erklärung, I. 283.

Phönixperiode, I. 283.

Φρατρία, Curia III. 539.

Phrygier, dünken sich das älteste Volk, II. 30: Religion, III. 31; findet in Griechenland und Rom Eingang, II. 37; Nationalphrygische Mythen finden sich bei Diodor und Pausanias, II. 38 ff.; Doppelgeschlecht, eigenthümlich dem phryg. Naturdienste, II. 43; Phrygische Müzze Zeichen ausländischer Tracht, II. 208; Phrygische Tonart kommt nach Griechenland, III. 520; s. Cybele und Dionysos.

Phthas, I. 308; Mannweib, I. 358; Vater aller grofsen Gottheiten, II. 285; Helios Vater, II. 145; Phthas (Aphthas) ist Dionysos, III. 148 f. 234.

Phytalmios, wer führt diesen Namen? IV. 87 f.

Πῖκος, Πικός, Πικρός, in verschiedenen Bedeutungen, IV. 457, 462 ff.

Picus, II. 482; Name des Zeus, IV. 462; König in Italien, IV. 463; Prophet des Namens zu Matiena, IV. 463; zeugt den Faunus, IV. 465; Jupiter - Picus der todte Götterkönig, IV. 461 ff.; wird von den Marciern verewigt, III. 228; von König Numa befragt, IV. 464; s. Zeus.

Pilumnus, II. 488.

Pisciculi Christianorum, I. 241 f.

Pitho, Pan's Gattin, III. 263 f.; zeugt mit Pan den Lieheszauber, III. 263.

Platon, legt die höchsten Resultate seines Philosophirens im Mythus nieder, I. 114; nimmt für die Dämonologie verschiedene Standpuncte, III. 79; Plat. Geheimlehre wird von mehrern erläutert, I. 236 f.

Platoniker, bearbeiten die Dämonologie sehr eifrig, III. 88 f.; fragen viel über die Ordnungen der Dämonen, III. 92; widmen der Lehre vom Genius grofse Aufmerksamkeit, III. 94; ihre Verdienste um die ältere Religion und Mythologie der Griechen, I. 219; sie wirken förderlich für das Wesentliche des alten Glaubens, IV. 550 f.; s. Philosophen.

Plejas, nennt Pythagoras Leyer der Musen, III. 293.

Plejaden, ihr Verhältnifs zum Dionysos, III. 117 f.; III. 205; der Plejadenchor mit dem Dionysos auf einer Griechischen Vase, III. 494; Verhältnifs zum Oceanus und zum Zeus, III. 285; die Plejade Electra im Samothracischen System, II. 317; Verhältnifs der Plejaden zu den Musen, III. 285; s. Hyaden.

Plejone, III. 285; s. Plejaden.

Plemochoë, IV. 569 f.

Plotinus, Dämonologie, III. 89; sucht neben der Dämonenlehre die Freiheit zu retten, III. 97; sein Verhältniſs zur Griech. Mysterienlehre, IV. 551; seine Deutung der Vesta und Ceres, II. 422; in welchem Sinn er die Mythologie der Griechen betrachtet, I. 220; s. Platoniker.

Plutarchos, hält bildlichen Vortrag der ältesten Griechen für Aeusserung weiser Ueberlegung, I. 5; Gegner des Herodot, I. 262; Gegner des Euhemeros, III. 40; ist ein Hauptschriftsteller über die Aegyptische Religion, I. 273; s. Philosophen.

Poësie, hat die Griechen gefesselt, I. 209; s. Epos, Mythus, Symbol.

Polemon, schreibt über die Weihgeschenke, I. 227.

Polles, schreibt über Symbole, I. 233.

Polyboea, IV. 337.

Polyidos, Seher, IV. 415; II. 357 und IV. 118; mit Polles verwechselt, I. 233.

Polypnos, I, 345; s. Prosymnus.

Πολυσήμαντον, I. 169.

Polytheismus, zeigt sich in unzähligen Zweigen, I. 176; seine Hauptformen, I. 176; befriedigt die Römer nicht mehr, I. 210; sucht es dem Christenthum an innerer Tiefe gleich zu thun, I. 219; sein Verhältniſs zur Mysterienlehre, IV. 547; zum Christenthum, IV. 589 ff.; sein endliches Schicksal, IV. 589; I. 218 ff.

Porphyrios, schreibt über die Götterbilder, I. 230; in welchem Sinn er die Griech. Mythologie nimmt, I. 220; sein Werk über die Orakel, I. 228; sein Zweifel in der Dämonenlehre, III. 91; seine Verdienste um die Mysterienlehre, IV. 551; IV. 587; seine Bestreitung des Christenthums, IV. 551, f.; 589 f., 599; s. Platoniker.

Porrima, II. 489.

Postverta, II. 489.

Poseidon, Name, Ursprung, Attribute, Geschlecht, Bildwerke, II. 385 ff.; seine Liebe zur Ceres, IV. 87 ff.; ist des Theseus Vater, IV. 376; sein Streit mit Minerva um Athens Besitz und die mysteriösen Sagen davon unter den Athenern, IV. 373 ff.; streitet mit der Juno um das Eigenthum von Argos, II. 384; s. Neptunus.

Pragmatismus, im System des Geschichtschreibers Ephorus, I. 245.

Praxidice, IV. 221 f.; Name der Töchter des Ogyges, IV. 224; Vollenderin des Rechts, IV 223 f.; Bildsäule, IV. 226 f.; s. Athene und Persephone.

Priapos, greift in den Adonismythos ein, II. 107; Eltern des Pr., II. 46 f.; dienstbarer Dämon der Aphrodite, II. 108; will der Vesta Gewalt anthun, III. 225.

Priester, erzeugt das Göttliche, I. 14; ist der erste Bildschnitzer, I. 15 ff.; ist der erste Architekt im heiligen Dienst, I. 17 f.; ist mit den Göttern verwandt, I. 17; sein Geschäft, I. 17; giebt durch Erklären eines Symbols vielen Mythen ihr Daseyn, I. 109; Priester tödten durch herabgezogenen Blitz, II. 470; Priester sind Zauberer bei rohen Völkern, I. 187; auch bei den Griechen, I. 187; Priesterlehre was ist sie? I. 9; Priester stellen die Gottheit dar, III. 473; s. Mysterien.

Primigenia (Fortuna), IV. 231 ff.; IV. 260; s. Protogone.

Proclus, spricht von der symbolischen Gegenwart der Götter in den Bildern, I. 48; I. 186; Vertheidiger des Bilderdienstes, I. 232; spricht von den Ordnungen der Dämonen, III. 94; spricht von der Lehre der Eleusinier, IV. 288, 584 f.; sein Verhältniſs zu den Mysterien, IV. 551; Verhalten gegen das Christenthum, IV. 551 f. 599; s. Platoniker.

Prometheus, die Mythen von ihm führen auf Kaukasischen Ursprung, I. 269; II. 375.

Pronoea, II. 414.

Proserpina, Etymologie, IV. 345 f.; s. Persephone.

Prosymna (Ceres) IV. 43.

Prosymnus, IV. 43; s. Polypnos.

Protogone, Name der Persephone zu Athen, IV. 229, 260; s. Primigenia.

Protogonos, in den Orphischen Kosmogonien, III. 315 ff.; IV. 229.

Psilas, III. 435.

Psyche, Mythe ist Mysteriendichtung, III. 479; Psyche in der Reihe von Symbolen, I. 134 ff.

Purpurfarbe, heilig, II. 329 f.

Pyramiden, I. 274, 320; die sieben Kammern der Pyr. sind nach den Planeten benannt, IV. 114.

Pyramidenperiode, I. 277.

Pyrges, II. 107.

Pyromantie, Hauptheil des Gottesdienstes im alten Sabäismus, II. 152; I. 194.

Pythagoras, ἱερός λόγος, III. 182; weiht dem Apollon eine goldene Lyra, II. 188; bezieht Figuren und Zahlen auf Götter, I. 29; erinnert an Orient und Aegypten, I. 207; hält symbol. Vortrag für nothwendig, I. 29; eingeweiht zu Imbros und Samothrake, II. 326; wird zu Libethra in die Orphischen Mysterien eingeweiht, III. 182 ff.; Schüler des Zaratas, IV. 581; wie Pythag. die Zahlen gedeutet und genommen, IV. 574 ff.; s. Pythagoreer und Philosophen.

Pythagoreer, sind Orphiker, III. 182; behandeln als Orphiker den Bacchusdienst rein, III, 183 f.; über ihre Symbole haben mehrere geschrieben, I. 235; wie bestimmen Pythag. die Classen der Wesen? III. 76; ihre Dämonenlehre, III. 76; ihre Lehre von der Seelenwanderung, III. 467 f.; Lehre vom Urfeuer u. dergl., III. 448; s. Pythagoras und Philosophen.

Pythagoreerinnen schreiben über den Bacchusdienst, III. 183 f., und über die Mysterien, IV. 8 f.

Pythagoreischer, Vortrag durch Bilder, I. 23, 28; Sprüche erregen die Vermuthung eines hohen Alters, I. 125; enthalten einfache tiefe ethische Vorschriften I. 126; Symbole und was darin niedergelegt, I. 127 f.; Monas, fernere Benennungen, I. 129; redet zum Auge durch Symbole, I. 129; im Pythag. System tritt eine bestimmtere Oekonomie des Geisterreichs hervor, III. 75.

Q.

Quirinus, II. 454; II. 480.

R.

Raben, Bedeutung, II. 214 f.

Rad, wird von Dionysios dem Thrakier in einer Schrift symbolisch erläutert, I. 234.

Räthsel, uralter Ausdruck höherer Erkenntniſs, I. 90; metallene Räthsel, I. 139.

Rede, ihr Bildliches ursprünglich Eines Wesens mit dem wirklichen Bild, I. 18.

Religionslehre, ältester Grundcharakter ist Kürze, I. 6.

Rex sacrificulus, I. 188; IV. 390.

Rhampsinitus, spielt mit der Ceres Würfel, IV. 247.

Rhea, wird mit der Gäa unter Einem Namen begriffen, II. 48; Hunde der Rhea, III. 293; Rhea in der Theogonie, II. 372 ff.; Rhea in Vorderasien, IV. 73 ff.; Rhea in der Ceres Gesellschaft auf Vasen, IV. 276; im Aegyptisch-gräcisirenden System, IV. 175 f.; in der Pythagoreischen Zahlenlehre, IV. 577.

Ῥῆμα, I. 54.

Rhodiginus, theilt den Mythos in 3 Arten ab, I. 104.

Ring, Allegorie, I. 85; der magische Ring der Circe, IV. 27.

Ritterthum, giebt viele Gelegenheit zu sinnbildlichen Darstellungen, I. 243.

Robigo und Robigus, II. 478; IV. 153 f.

Römer, findet vielen Anlaſs in seiner Religion zu Forschungen, I. 220; pantheistische Toleranz, II. 52; betet im Erdbeben zu keinem bestimmten Gotte, II. 493; Vergleichung seiner Religion mit der Griechischen, II. 491 ff.; Einfachheit seines ältesten Cultus, II. 493; nachheriger Verfall, II. 494.

Rohesser, III. 341; IV. 139; III. 403.

Rose, bedeutet, I. 144; auf Münzen von Rhodos, I. 140.

Roth, angemalt die Bilder des Bacchus und der Naturgottheiten, I. 153; s. Farbe.

Rupinie, II. 478.

S.

Sabazien, II. 228; III. 376. orgiastisch, III. 372; Sabazien fallen früh in Verachtung, III. 376.

Sabazios, II. 228; III. 361, 362; Name des Dionysos, III. 353; Name des Zeus, III, 375; wird als Lunus betrachtet, III. 361; Verbindung der Phrygischen Sabazien mit Mithrasdienst, II. 227, III. 362; Sabazios gehört phrygischen Religionen an, III. 370; s. Dionysos und Mithras.

Sabiner, Religion, II. 478 ff.; haben Menschenopfer, II. 481; Orakel, II. 481; Spuren von Phallosdienst, III. 377.

Sabos, II. 228; III. 361.

Sabus, II. 479.

Sage, ist Vorläuferin der Geschichte, I. 99; entsteht aus der Dunkelheit des Symbols, I. 101; ein Zweig des Mythos, I. 103.

Saïs (Σάϊς) ägyptischer Name für Athene, I. 265; Saïs heifst auch Mykerina, IV. 244; Mutterstadt von Athen, I. 265; Stadt der Neith und ein Hauptsirz ägyptischer Religionen, I. 309; Lampenfest daselbst, I. 310; Grabstätte des Osiris (Dionysos), IV. 243; System der Saïter, IV. 260; I. 309; II. 400; s. Athen und Athene.

Salacia, II. 484.

Samos, II. 383; II. 141; II. 325.

Samothrakien, Lage, II. 289; frühere Namen, II. 324; über Sam. werden den Griechen fremde Culte zugeführt; I. 267; Orgien, von wem gestiftet? II. 289; in Sam. Religionen finden phallische Symbole und Gebräuche statt, II. 300, 348; Sam. Colonie, I. 263; Mysterien Einweihung II. 326; Lehre der Sam verräth ein höheres Emanationssystem, II. 333; verbreitet sich weit nach Westen, II. 335; Religionssystem von Samothrake, II. 291 ff.

Sanchuniathon, II. 8, 10 f.; IV. 75.

Sancus Semo, II. 479.

Sandes, II. 252 f.

Sangarios, II. 40.

Saos, II. 324 f.

Sardanapalos, Erbauer von Tarsos, IV. 63; in der Kunst mit Dionysos verwechselt III. 140.

Sardis, II. 251 f.; huldigt der Proserpina, IV. 78.

Sardos, gibt Sardinien den Namen, II. 235 f.

Sarpedon, führt eine Kolonie ins Land der Milyer (nach Lycien) II. 128 f.

Saturnus, II. 373; erster der Latinischen Obergötter, II. 484; gefesselt, II. 242 f.; zu gewisser Zeit gelöst, II. 244; s. Kronos.

Satyresk, III. 213.

Satyr'n, III. 216 ff.; gehören in die Gigantomachie, II. 408; Unterschied des Satyr und Faun, III. 219, der angeklagte Satyr auf einer Vase, III. 503; Satyr'n häufiger auf Vasen, III. 501 ff.; Bedeutung des Satyr in der Ethik, III. 506; der Satyr des Praxiteles, III. 513; s. Silenos.

Schakals (θωές), die stehende Thierart in morgenländischen Fabeln, I. 94.

Schiff, dreyrudriges, auf festem Lande, I. 125; des Kanobos und seiner Gefährten, II. 308; das auf trockenem Boden gehende am Fest der Panathenaeen, II. 409; Schiff des Triptolemus, IV. 208; Schiffgötter, II. 308; s. Dioskuren und Pataeken.

Schiwadienst, nach dem Euphrat verpflanzt, II. 78; seine Beziehung auf die Bacchischen Religionen, III. 166

Schlaf, verschiedene Benennungen, I. 343; wird abgebildet, II. 369.

Schlangen, I. 324; über die Bedeutung dieses Symbols im Allgemeinen, besonders in Aegyptischer Religion, I. 324; in der Hand der Artemis, II. 176; Schlange im Ceresmythus, IV. 207; Schlangen in den Bacchischen Religionen, III. 201; in der Orphischen Kosmogonie, III. 305 ff.

Shleier, II. 314 f.; 329; Schleier der Nacht in einem christlichen Bild, IV. 455.

Shmetterling, bedeutet, I. 131; II. 369.

Schmun, ist Mendes, II. 336.

Schweben, ist ein Element des Symbols, I. 68.

Schwein, in Bacchusmysterien geopfert, III. 340, IV. 139; der Ceres geopfert, IV. 194, 510 f.; wer davon gegessen, ist unrein, IV. 415.

Scylla, schneidet des Vaters Haar ab, IV. 122; Bedeutung dieses Mythus, IV. 123.

Σδεύς, I. 178.

Seekrebs, II. 170.

Seele, als Wagenführer, I. 85; Befreiung und Hinaufläuterung der Seele, III 98; Schicksal und Wanderung der Seelen, III. 446 f.; welcher Weg ist den Seelen vorgeschrieben? III. 453; Rückweg, III. 465; Seelenspiegel, III. 531; Herabkunft der Seelen, III. 531 ff.; Seelenwanderung der Aegypter, I. 316; die edle und unedle Seele in der Dämonenlehre, III. 96, 451; die freie und die unfreie Seele, III. 98; die Seele der Erde, II. 422; Neulingsseelen, III. 447; feuchte und trockne Seelen, III. 452; die Seele als Zahl und Dyas (bei den Pythagoreern) IV. 582; Weltseele, IV. 581; III. 410; Seelenvater, III. 410; Seelenmutter, III. 448.

Seelenlehre, (mysteriöse) III. 98, 446 ff. 581.

Segel, schwarzes und weifses des Theseus, IV. 131.

Seher, erste Lehrer, I. 13; sind Mittler zwischen Göttern und Menschen, I. 186.

Σέλλοι, I. 200; IV. 168 ff.; kriegerische Priester, IV. 325.

Σημεῖον, I. 37.

Semele, III. 65; Verbrennung, III. 353; Name und Mythus (Bacchus Geburt), III. 108 ff.; wird von Bacchus aus der Unterwelt in den Himmel geführt, III. 388; ob sie Libera ist? III. 388; Thyone, III. 395; IV. 179; Jungfrau der Erde, IV. 53.

Semirama, II. 79 f.; s. Semiramis.

Semiramis, II. 67 ff., 72; knüpft Assyrische und Syrische Relig. zusammen, II. 67; Abbildung der Sem. auf Münzen, II. 80; IV. 254; Bedeutung des Namens, II. 72; Semiramis in der Indischen Sage, II. 78 ff.

Σεμναὶ θεαί, heifsen auch Ceres und Proserpina, IV. 352 ff.; 518.

Semones, II. 488.

Semphukrates, I. 298, 366 f.; II. 234; s. Herakles.

Sequor, I. 53 f.

Serapis, I. 302; Heiligthum berühmt durch Wundercuren, II. 338; schwarz angemalt, I. 154.

Σησαμίδες, IV. 507.

Sesamoel; IV. 507.

Sicilien, Lager der Artemis, IV. 13; Siciliens Göttinnen, IV. 99; hier wird Proserpina geraubt, IV. 209; Sicilien ein Land der Venus, III. 555 f.

Σιδών, II. 69.

Siebenlaut, I. 311, III. 262 f.

Siegelringe, enthalten häufig Allegorien, I. 240.

Silenus, III. 221; zu Fufs streitend, II. 408; wie beschreibt Theopomp den Silenos? III. 12 f.; nimmt die Unform des Bacchos auf, III. 127; Silenosesel, III. 223 f.; Silenosgräber, III. 222; heifst auch Bacchus, III. 223, 227; in ihm ist Ernst und Tod versinnlicht, III. 229; Sil. Mythos ist kosmogonischer Art, III. 236; hat die Methe zur Genossin, III. 239; Silenos Maske, III. 233; Jupiter-Silenus, III. 233, IV. 176, 259; Grundbegriff des Silenus, III. 221 ff.; 236; Sil. Vater des Apollo, III. 227, IV. 176; sein Verhältnifs zum Pan, III. 238 f.; Sil. ist Weissager, III. 235; streitet mit Priapus, III. 236; sein inneres Verhältnifs zum Bacchus, III. 237;

heisst Akratos und Chalis, III. 230 ff.; s. Akratos, Chalis, Dionysos und Satyr'n.

Silene, III. 216.

Silvane, III. 219.

Silvanus, II. 487; III. 219.

Sinnbild, I. 19, 75.

Sinnbildnerei, ist anfangs nicht geschieden, I. 17.

Sinnspruch, I. 19; Lehrkreis, I. 19, 89; Classification, I. 91; s. Symbol.

Sisimithres, äthiop. Eigenname, II. 204.

Sistrum, I. 335.

Σιτών, II. 69.

Skirophorien, IV. 490 ff.

Skulptur, alte, wählt Farbe des Gesteins in allegorisch. Absicht, I. 154.

Skyles, in Dionysosmysterien eingeweiht, III. 170.

Skythen, senden dem Dareios ein Geschenk, I. 146; Skythische Elemente in griechischer Religion, I. 269.

Sol, II. 146; sabinische Gottheit, II. 479.

Som-Herakles, wohin er gehört? II. 233; ist die Sonne, II. 236; s. Herakles.

Sommona-Coden, II. 93.

Somus, dessen Jahrescyclus, I. 283, 298; s. Som-Herakles.

Sonne, Perser ehren sie hoch, und beten sie an, IV. 441; Sonnentisch, IV. 404; Sonnenheld, Sonnenspiele, IV. 58 f.; Sonnenbecher, IV. 67; Sonnenjahr symbolisch dargestellt, I. 299; Sonnenincarnationen, die sich in ihre Quelle auflösen, II. 235; Sonnengötter, II. 258; Sonnenjahr der Aegypter, I. 282; seine Verkörperung in einem Götterkreis, I. 297; hohe Bedeutung der Sonne im Aegyptischen Religionssystem, IV. 261 ff.; Sonnendienst der Phrygier und anderer Vorderasiaten, II. 45 ff.; die neue Sonne im Mithrasdienst, II. 221; Christus die neue Sonne, II. 221; die Sonne in christlichen Bildern, IV. 455.

Soranus, II. 479.

Sosipolis, IV. 230; III. 482.

Sothis, II. 212; I. 284.

Sphinx, Symbol göttl. Weisheit, I. 90, 326 ff.; Sphinxe an dem Hause eines Bacchusdieners, III. 171.

Spartaner, haben einen Dienst der Ceres Eleusinia, IV. 94; nennen den Jupiterstempel zu Dodona Hela, IV. 169; s. Laced.

Spiegel, des Bakchos, III. 407 ff.; 447 f.; Demiurgisches Bild, III. 528; Weltspiegel, III. 409; Seelenspiegel, III. 447, 531; Spiegel der Frauen, der Juno, III. 529; der Spiegel in Vasengemälden häufig, III. 529. (Anm. Man vergleiche besonders noch die neue Hamilton-Tischbeinische Sammlung von Vasengemälden. Naples 1791 — im Ersten B. und daselbst tab. 38 und 47.

Spiefs, ins feindl. Gebiet geworfen, I. 157; ein Spiefs als Idol bei den Sabinern verehrt und Gebräuche dabei, II. 480

Spinnen, das. In der Idee der Spinnerei durchdringen sich die Ideen der Artemis, Ilithyia und Persephone, II. 115; Ausdruck für das Zutheilen des Schicksals, III. 457.

Sprache, wird in den Mysterien verändert, III. 480 f.

Spruchweisheit, des Alterthums gehört zur phonetischen Symbolik, I. 124.

Steine, heilige, dem Hermes gewidmet, I. 27; vom Himmel gefallene Steine; heilige Steine im Belsdienst, in den Tempeln und Mythen der Griechen, I. 183; Sympathien der Steine, I. 287.

Stenia, ein Frauenfest, IV. 491.

Sterculius, II. 488.

Sterne, sind göttlicher Natur, III. 91; was die Sterne wirken (Astrologie) III. 97; Verehrung der Sterne, I. 176; 182; Einflufs der Sterne auf die Pflanzen und ihre Bereitung, I. 286 ff.; der von der Astarte geweihte St., II. 60; Sternen-und Planetencult in den Idaeischen und Samothracischen Religionen, II. 281, 284 ff.; Sternenkleid der Nymphen auf Vasen, III. 205; der Sternenhimmel liefert Hauptzüge zur Geschichte Griechischer Heroën, IV. 124; die sternkräftigen Werkmeister des Perseus und Proetus, IV. 58; die sieben Sterne in christlichen Sagen und Bildern, IV. 454; der Stern über alle Sterne, IV. 456.

Stier, I. 368 ff.; II. 206 ff.; 211; Stieropfer der Ceres zu Nysa, IV. 78 f.; Stierkämpfe, IV. 81; Rathsel vom dreifarbigen Stier, IV. 118; Ackerstier geehrt, IV. 135 ff.; Stieropfer zu Athen, IV. 137; Stierschläger, IV. 138 f.; Stiergericht, IV. 139; Schlachten des Stiers unter religiöser Obhut, IV. 141; Dionysischer, IV. 147; Stierkämpfe zu Ephesus, IV. 315; Stierkämpfe zu Larissa, IV. 317; Stier und Rofs in Eintracht, IV. 380; in Childerichs Grabe gefunden, wie erklärt, IV. 448 ff.; der stofsende Stier

(cornupeta) in Sphaeren, Bildwerken und auf Münzen, I, 369 ff.; der Weltstier (Abudad) II. 207; Bacchus der Stier in alten Liedern, III. 104; der Stierfufs, III. 104; Sonnenstier, III. 104; die heiligen Stiere der Aegypter, I. 313, IV. 145; Stierkopf, IV. 149, 231; Stierland, IV. 66; Meerstier, IV. 104; Zeichen des Stiers im Thierkreis, IV. 109, 261; der Stier, Bild der Materie und Zeugung, IV. 258; das Stierbild der höheren Kosmogonie, IV. 261; Stierpfad, Stierweg (Weg der Cultur und Wohlfarth) IV. 409 ff.; II. 123.

Stoff, der Kunstwerke oft symbolisch gewählt bey den Alten, I. 150.

Stoiker, halten viel auf die Mantik, I. 229; Dämonologie; III. 85.

Strabo, für Bakch. Gefolge bemerkenswerth, III. 199 f.; seine gelehrten Forschungen über die Pontischen und Samothracischen Religionen, II. 277 ff.; ist Hauptquelle für viele Untersuchungen in der Mythologie; s. z. B. II. 23 ff.

Succoth-Benoth, II. 84.

Summanus, II. 479.

Susamithres, II. 201.

Sybaris, Plagegeist, III. 28; IV. 26; Name der Stadt der Kolchier, IV. 26; italische Sybaris, IV. 111; I. 369.

Sydyk, II. 147, 153.

Συμβάλλειν, I. 33, 38.

Συμβάλλεσθαι, I. 33.

Symbol, Begriff, I. 75; III. 478; Begriff bey den Alten und Neuen verschieden, I. 32 f.; Grundbegriff, I. 40; Erklärung des Symb., I. 49; Elemente, I. 68 f.; bezeichnet das Ursprüngliche, I. 40, 42; plastisches Symb., I. 75; mystisches, I. 79 f.; phonetisches und aphonisches, I. 124 f.; parasemisches, I. 129; Symb. doppelter Absicht, I. 135 f.; unterscheidet sich von der Allegorie, I. 83; vom Aenos, I. 98; vom Mythos, I. 108; generisch verschieden von der kyriologischen Schrift, I. 61 f.; höherer Gebrauch, I. 72; Beschränkung, I. 74; verglichen mit den übrigen Erzeugnissen des Ikonismus, I. 80; Erfordernisse, I. 77; wie erhellet man die Dunkelheit des Symb., I. 145; Organ geheimnifsvoller Wahrheiten, I. 79; erfunden von Demeter, I. 16; im Orient und Agypten frei, I. 21; gebildet in Griechenland, I. 21; religiöse Bedeutung des Geheimdienstes, I. 45; welche auch ins Christenthum übergeht, I. 47; wird in seine Rechte wieder eingesetzt, I. 207; wer davon geschrieben? I. 232 f.; IV. 452; Liebe zum Symbolischen Hauptzug der Alten,

I. 221; Symbolisches verschwindet, I. 245; Symbolische Gebäude, I. 151 ff.

Συμβολικὴ, τῶν θεῶν παρουσία, I. 49.

Συμβόλαιον, I. 34 f.

Σύμβολον, I. 20, 30, 33 f.

Symbolus, I. 40.

Symbolum Apostolicum, Grund des Sprachgebrauchs, I. 50, 239.

Symbolik, beruht auf natürlicher Verbindung des Zeichens und Bezeichneten, I. 42; Foderungen an die Symbolik der Kunst, I. 77; Andeutungen zu einer Literargeschichte der Symbolik, I. 221 ff.; Beispiele von Vielseitigkeit alter Symbolik, III. 503.

Symbolischer Vortrag, ist alt, I. 5, 20; Erzeugnifs alter Religionslehre, I. 22; ist Orphisch, I. 23; ist nach Proklos eine Unterart des Intuitiven, I. 28; vom Pythagoras für nothwendig gehalten, I. 29; Grundbegriffe, I. 65; zieht sich durch die ganze Spruchweisheit des Alterthums, I. 92; Stufengang, I. 138.

Συνθήματα, I. 27.

Syrisch und Assyrisch, IV. 515.

Syrisches, Verbot des Fischessens, I. 378; II. 63 ff.

Syrische Göttin, Wesen und Dienst, II. 55 ff.; wird Here oder Iuno genennt, II. 56; Art von Pantheum, II. 63; hat neben dem Gürtel auch die Spindel, III. 456; zu Mabog, II. 17, 56 ff.; IV. 216.

T.

Taaut, phönicischer Landesgott, II. 7; Erfinder alter Schrift und Wissenschaft, II. 7.

Tages, Ursprung Begriff, II, 457; Ministrant des Janus, II. 460; die Bücher des Tages, II. 460; I. 194.

Tantalos, Bäume des Tant., II. 98.

Tanz, labyrinthischer, IV. 133; bei den Thesmophorien, IV. 511 ff.; Tanz der Helena, IV. 164, 166; der redende Tanz des Pan, III. 263 ff.; der stille Tanz des Silenus, III. 272; der nächtliche Tanz der Telete, III. 433; mimische Tänze, ein wesentlicher Theil der Bacchusmysterien, III 474; Waffentänze der Kureten auf Kreta ein Bild der Bewegung der Himmelskörper, IV. 423 f.; Bedeutsame Tänze in den Samothracischen Religionen, II.

297 ff.; der Persische Nationaltanz am Mithrasfest, II. 21; Waffentänze im Dienst der Ephesischen Göttin, II. 26; Tänze der Horen, I. 163.

Tarsus, merkwürdig wegen Argolischer und Oberasiatischer Religionen, IV. 62; Erbauer, IV. 63; Sitz früher Cultur, IV. 65.

Taschter, II. 212.

Tau, ägyptisches, I. 332.

Tauben, den Syrern heilig, II. 64 f.; sind der Aphrodite heilig, II. 75; bildl. Bedeutung, II. 163; Attribut des Dodonäischen Zeus, IV. 180 f.; Tauben in der Hand der Bacchischen Nymphe, III. 205 f.; gehört der Ceres u. Proserpina an, IV. 428, IV. 348; des Noah, IV. 454.

Taurica, (die scythische) Götterdienst daselbst, II. 25; IV. 215 f.

Ταῦρος, IV. 148.

Taurobolien, II. 53; IV. 371.

Ταυροβόλος, II. 122; IV. 215 ff.

Ταυροπόλος, wer wird so genennt? II. 122, 168; IV. 216, 370 f.;

Telephassa, IV. 20.

Telchinen, Erfinder der Götterbilder, I. 183; Mörder des Apis, und des Zagreus, III. 358.

Telesphorus, II. 341 ff.; 352 f.; Bild wird zu wahrsagerischen Künsten gebraucht, II. 359; Name, II. 345; Hellenische Begriffe davon, II. 346 ff.; das Bild des Telesphorus war ursprünglich Aesculapius selber, II. 350 ff.

Τελευτᾷν, IV. 204.

Temessa, Heros von, III. 25.

Telete, III. 433; ihr Bild uns unbekannt, I. 170; nächtl. Tänzerin? III. 443, 433.

Τέμενος, III. 58 f.

Tempelbilder, als Erinnerungen an das Unendliche, bei welchen Völkern, I. 169.

Τέρας, I. 39.

Terminus, II. 480.

Terpandros, ahmt Orphischen Numerus nach, III. 158; Erbe der Orpheus-Lyra, III. 358.

Tessara, I. 34.

Τετράξ, II. 186.

Thales, soll zuerst den Unterschied zwischen Göttern und Heroën gelehrt haben. Wie dies zu verstehen? III. 75.

Thallophorien, II. 405; s. Zweig und Zweigtragen.

Thamuz, II. 82, 86; ob mit Adonis identisch, II. 87 f.

Thasos, hat altreligiöse Bilder, II. 314; II. 246; verehrt den Herakles und Dionysos, II. 245 f.; Thasos der Heros, II. 246.

Thaulon, schlägt zuerst den Stier, IV. 137.

Thauloniden, IV. 137 f.

Theano, d. ält., schreibt περὶ εὐσεβείας, I. 224.

Thebae, (in Aegypten), I. 306; Name und Erbauer dieser Stadt, III. 141 f.; Thebae (in Boeotien) Hauptsitz des Dionysosdienstes, III. 121; Dienst des Apollon daselbst, II. 149 f.

Thebais, I. 306; Thebäisches Frühlingsfest, I. 297 ff.; II. 232; System dieses Landes, IV. 259 ff.

Theologia, Eintheilung des Varro, I. 226.

Theomythien, I. 28; I. 105.

Theophrastos, Schrift περὶ εὐσεβειας, I. 223 f.; über die Götter, über göttl. Dinge, I. 225.

Θεός, I. 178.

Theopompos, würdigt in seiner Geschichte die Religiosität der Griechen, I. 223 f.

Θεοξένια, feierliches Fest zu Delphi und Athen, I. 270.

Theraphim, II, 309 f.; III. 223.

Thermodon, Hauptsitz der Amazonen, II. 161.

Theseus, Beschützer der Schwächern, II. 245; verschieden dargestellt, IV. 121, 124; Sohn des Neptun, IV. 125, 376; wagt sich ins Labyrinth, IV. 127; bringt neue Sazzungen von Kreta her, IV. 129; sucht Persephone an Thessaliens Grenzen auf, IV. 162; ist Fuhrmann am Himmel, IV. 163; geht in die Unterwelt, IV. 164; raubt mit Pirithous die Helena, IV. 164; gefesselt im Hades, IV. 165; erlöst, IV. 183; hebt Menschenopfer auf, IV. 370; Theseus der Mann

des Stieres (Stierbändiger), IV. 137 f.; aber doch auch von der Ziege ein Zeichen nehmend, IV. 125; Sohn des Aegeus (des Ziegenmanns), welcher untergeht, wenn der Stiermann aufgeht, IV. 130; Erklärung seiner Geschichte aus alten festlichen Scenerien und Liedern, wodurch Jahr, Jahreswohlthaten, Ackerbau und Cultur von den Athenern verherrlicht wurden, IV. 134 f.

Thesmophorien, Name, IV. 477; Grundbegriffe, IV. 497 f.; aller Orten wo Griechen wohnen gefeiert, IV. 476; älter als die Eleusinien, IV. 476 f.; Einrichtung, IV. 480; Ort u. Zeit der Feier, IV. 482; Attische Thesm. sind ein Frauenfest, IV. 485; Priesterin unverheirathet, IV. 487; Vorbereitung, IV. 488 f.; Symbole der Th., IV. 496; haben mit den Eleusinien vieles gemein, IV. 499; Zug nach Eleusis, IV. 505 f.; Festtag, IV. 506 f.; Verfolgung, IV. 508; Opfer, 510 f.; Tänze, 511 ff.; Grundbegriffe und Sinn der Th.; 497 ff.

Θίασος, III. 199.

Thierköpfige Gottheiten, I. 314; IV. 85, 89, 231.

Thierdienst, der Aegypter, I. 313 ff.

Thoth, I. 194 f.; II. 7 ff.

Thracien, hat den Monds und Licht-Cult, II. 124; ist früher gebildet, I. 208; wann uncultivirt? I. 263; Sitz ältester Religion, I. 264; durch Thracien kommen den Griechen auch andere Culte, I. 267; Thracische Colonie, I. 263; Thracien eine Brücke religiöser Cultur, III. 165 ff.

Θρησκεία, I. 264.

Thurium, Münze mit dem Stier, I. 369, 371, 374.; s. Sybaris.

Thus, I. 180.

Thyaden, III. 206.

Θύειν, I. 180.

Θύννος, III. 464.

Thyone, III. 395; Name, IV. 179 f.; s. Semele.

Thyrsus, III. 110.

Θύσιαι, I. 180; III. 60 f.

Thysiades, IV. 523.

Tina, II. 440.

Titane, Name, II. 372 f.; Titanenkampf, II. 372; die Titanen Mörder des Zagreus, III. 351 ff.; III. 351, 341; das Titanische, Bild der Materie in der ethischen Lehre der Mysterien, III. 402.

Tithrambo, II. 157 f.

Tityri, III. 211 ff.

Todesgötter, ägyptische, I. 345; IV. 349; III. 387; s. Persephone.

Tod, Lehre der Aegypter vom Zustand nach demselben, I. 316 ff.; Griechische Ansichten vom Tod aus Aegyptischer Lehre abgeleitet, I. 340 ff.; III. 228; IV. 42 ff.; s. Mysterien.

Todtenorakel, I. 199.

Todtenbestattung, I. 317 f.; III. 485 f.; IV. 49.

Τολύπη, III. 532.

Τόμαροι, I. 200.

Tomuri, I. 200; II. 163.

Tosorthrus, II. 350.

Traumdeutung, I. 192.

Trigle, III. 461.

Triptolemos, aus Attika, II. 403; Tript. aus Argos, Stifter von Tarsos, IV. 63, 66; Höllenrichter, IV. 114; befiehlt den Stier zu schonen, IV. 136, 140; Drachenwagen, IV. 208 f.; Erklärung des Namens, IV. 294; Demeter zeigt dem Tript. ihre Orgien, Erklärung der Homer. Verse, IV. 302; kommt auf Vasen vor, IV. 309; Sagen von der Herkunft des Triptolemus, IV. 361 f.; seine Verbindung mit Jasion, III. 566.

Tritopatoren, II. 307; wie heifsen sie zu Athen? III. 353; s. Kabiren.

Troglodytendienst, II. 87.

Trophonios, Orakel des, I. 199, 392.

Tropus, I. 84.

Tyche, eine der Parcen, IV. 230; mit einem Stiergesicht abgebildet, IV. 231; dem Homer unbekannt, IV. 234 f.;

eine von Persephones Gesellschafterinnen, IV. 234; s. Fortuna und Persephone.

Tychon, II. 107.

Tympanon, III. 519.

Typhon, I. 292; II. 375; verbindet sich mit der Aso gegen Osiris, III. 357; Typhon-Apopis, IV. 149; s. Apophis.

U.

Ueberlieferung, ein Zweig des Mythos, I. 104.

Ὑγρὰ ὄρχησις, IV. 512.

Umbrer, Cult etc., II. 477.

Unaussprechlichkeit, waltet im höhern Gebrauch des Symbols vor, I. 73.

Ungemäfsigtes, in Götterdarstellung Asiatischen Völkern eigen, I. 167.

Unio, III. 266 f.

Unseligkeit, dieses Lebens, von den Orphikern aus Aegypten abgeleitet, I. 340; s. Tod.

Unus, III. 266.

Ὑπόνοια, I. 82.

Upingos, II. 113, 116.

Upis, II. 113, 116 f.; im scythischen Taurien verehrt, II. 122; den Lacedämoniern bekannt, II. 123; s. Opis, Ops.

Urania, ihr ältester Tempel, II. 18; ist zu Askalon Fischweib, II. 70; woher der Dienst der Urania zu den Persern gekommen? IV. 265.

Uranos, phönik. Gottheit, II. 15 ff.; Uranos in der Griechischen Theogonie, II. 372 ff.

Ursachen, welche die Griechen zum Schönen in den Götterdarstellungen führten, I. 171.

V.

Vacuna, II. 479.

Vasen griechischen Ursprungs, III. 483 f.; wo werden sie gefunden? III. 485; Gebrauch, III. 485 f.; wozu bestimmt? III. 487; warum wählte man sie? III. 489; Behälter der Seele, III. 490; Etruskische Vasen, III. 492; Erklärung der Poniatowskischen Vase, III. 564 IV. 274 ff; zeigen religiöse Maskenzüge, I. 159, Absichtlichkeit in den Darstellungen auf Vasen, III. 552; sind häufig Copien gröfserer Gemälde, III. 504; auf und in Gräbern, III. 485 f.; Bedeutung des Stoffs der Vasen, III. 491 f.; Gräflich Erbachische noch nicht edirte Vasen, III 521; Erklärung der Malereien auf etlichen aus dieser Sammlung, III. 521 ff.; Verschiedenheit der bildlichen Vorstellungen auf Vasen von denen auf andern Kunstdenkmahlen, III. 495 ff.; Erläuterung der wesentlichen Artikel der Mysterienlehre aus Vasenmalereien, III. 499 ff.; Einweihungsscenen und Anspielungen auf die Unsterblichkeit in Vasenbildern, IV. 130.

Väter, grofse wer? II. 307; IV. 307.

Vedius, II. 456.

Vejovis, II. 485.

Velinia, II. 480.

Venilia, II. 484.

Vendidad, II. 214.

Venus, II. 415; Venus almus, II. 431; geht aus einem Ey hervor, II. 65; Venus-Proserpina, IV. 83 ff.; 132; Venus-Dione, IV. 180; Venus-Libitina, IV. 180; Venusbild ein Weihgeschenk der Ariadne, IV. 133; s. Aphrodite.

Ver sacrum, II. 481.

Vergötterung, III. 51.

Verschmelzung, des männl. und weiblichen Prinzips, mannichfach anschaulich gemacht, I. 360.

Vertumnus, II. 474.

Verua, II. 165.

Vesta, II. 419, 489; vom Silen'sesel gegen den Priapus geschützt, III. 225; Beschützerin der Hausflamme, III.

225; in Prytaneen verehrt, II. 152; bleibt im Götterhause allein, II. 421; III. 448 f.; s. Hestia.

Virae, II. 480.

Virbius, II. 489; IV. 164.

Viridianus, II. 478.

Visidianus, II. 488.

Voltumna, II. 473.

Vortrag, zerfällt in den symbolischen und mythischen, I. 22; bildlicher Vortrag ist Pythagorisch, I. 23.

Vorderasien, Scheidepunct der Ost- und Westwelt, I. 205; die Brücke der Oberasiatischen Völker und Religionscolonien, II. 4 ff.

Vossius, Gerh. sein mythologisches System, I, 25; s. IV. (Vorrede S. 4.)

W.

Wachteln, werden geopfert wem? II. 239 f.

Wanderstab, III. 550.

Wanne, des Bacchus, III. 337.

Wappen, verdrängen die Zeichenallegorie, I. 247.

Wasser, Anfang aller Dinge, I. 377; III. 314 f. 324; IV. 142; Wasserreinigung, III. 333, 439; Wasserweihe in Bacchischen Instituten ein Hauptheil, III. 436; kühles Wasser, III 505; I. 347; IV. 49; Wasserkrug, III. 486, 505; Wasserurne bedeutet, III. 507; Geistercitationen aus dem Wasser, IV. 254; Divination aus dem Wasser, I. 195.

Weben, Weberin, sind uralte religiöse Allegorien, II. 115 f.; III. 457; das Weben der Neith, II. 413; der Nymphen, III. 535; das feine der Athene; das grobe der Aphrodite, III. 557 f.; das trügerische Weben, III. 558; das Weben der Proserpina, der Diana und der Minerva, IV. 200; Proserpina die Weberin (des materiellen Leibes), III. 455 ff.; 533 ff.; das Weben der ägyptischen Priester, IV. 247; die Weberin in der Tiefe, IV. 247; die geschwinden Weberinnen bei den Indiern, IV. 248; Webstühle,

III. 535; IV. 258; Weberladen, IV. 258; Aufzugfaden in der Weberei, nach Orphischer Sprache, IV. 258.

Weihgeschenke, wer darüber geschrieben, I. 227.

Weissagung, (überhaupt) I. 191 ff.

Weissagung, aus dem Flug der Vögel, I. 193; IV. 463 ff.; 470.

Weifsen, die erste Hilfe des Unterrichts, I. 10 ff.

Weizen, in Sicilien zuerst, IV 188 ff.

Weltaltar, Orphische Lehre der W., III. 326.

Weltbrand, III. 328.

Weltey, III. 324.

Weltregenten, III. 326.

Weltsubstanz, III. 328.

Weltseele, der Keim dazu in der rohen Menschheit, I. 7; später ausgebildet zu einem Philosopheme, I. 7; s. Seele.

Widder, werden im Tempel der Leucothea nicht geopfert IV. 29 f.; auch in der Thebaïs nicht, II. 232; Zeichen des Widders, I. 297 f.; der Widdergott Ammon daselbst, I. 297; I. 315; Widdermasken, I. 315; der Widder das Zeichen des Herakles, II. 233; Widderhörner (Ammonshörner) an den Bildern Macedonischer Könige, III. 282; der Sonnenwidder (Lichtwidder Pan) verlockt in Arkadien die Luna, IV. 91 ff.; der Widder neben der Ceres auf Münzen von Megara, IV. 335; mysteriöse Widderopfer im Phrygischen Dienst, II. 54; IV. 371.

Wiedehopf, Sinnbild kindl. Liebe, I. 301.

Wittwen, religiöses Sinnbild dafür, II. 163; IV. 181.

Wolf, erinnert woran? II. 126; Wolf und Sonne verbunden, II. 127, 143; Symbol der Herrschaft von Argos, II. 143; steht dem Horus zur Seite, II. 144; zwei Wölfe Führer in den Tempel der Isis, IV. 247.

Wölfin, Latona kommt als solche, II. 125.

Wolfsstadt, II. 143.

Wolfsmenschen, (Lykanthropen) II. 125.

Würfel, bedeutet, I. 145; das Würfelspiel der Ceres (Isis) IV. 247.

X.

Ξόανον, I. 184.

Xanthos, macht phrygische Sagen bekannt, II. 57 f; giebt wichtige Nachricht über Hercules, II. 250; Name eines Böotischen Königs, III. 540 f.

Z.

Zagreus, III. 346; Sohn der Persephone, III. 347, 350 f.; ist der unterirdische Dionysos, III. 348; kommt aus Kreta, III. 348; aus Zagreus schlagendem Herzen entsteht Dionysos, III. 352; einer der Tritopatoren, III. 353; Kretische Religion des Zagreus, eine der ältesten Formen des Bacchischen Dienstes, III. 355; Zerstückelung des Zagreus, III. 355 ff.; s. Dionysos.

Ζάν, I. 179.

Zaretis, II. 19.

Ζημία, IV. 508.

Zeruane Akerene, II. 199.

Zeus, Name, I. 178; Ursprung, II. 377; Orakel, II. 378; Praedicate, Attribute, Wohnsitze, Sagen, II. 378 ff.; Bedeutung in der höhern Priesterlehre und in den Systemen der Philosophen, II. 381; Ehen, II. 382; goldene Kette des Zeus, I. 116, 119; dreiäugiger Z., I. 167; II. 380; Seher der Zukunft, II. 140, 151, 379; erster Kabiros, II. 304; thessalischer Zeus, II. 380; verschlingt den Phanes, III. 397; ϛράτιος, Labrandensis, II. 380; IV. 72; IV. 467; (*) χρυσαορευς, IV. 72 ff.; der fliessende in den Wäldern, III. 137; IV. 176; Dodonäischer Zeus identisch mit Dionysos Chthonius, IV. 179; ἤπιος πίκος, IV. 416, 457

(*) Kommt auch auf Münzen von Athen vor.

ff.; (*) Deutung, IV. 466; Zeus Grab auf Kreta, IV. 461; Grabschrift auf Zeus, IV. 462; πανομφαῖος, IV. 469 f.; Zeus der Perser, II. 20; Zeus-Silenos, III. 233; Zeus-Dionysos, IV. 179; Zeus-Pan, III. 281; s. Jupiter.

Zigeunersprache, Analogon davon, I. 150.

Zoroaster, kosmische Grotte, I. 18.

Zusammengesetztes Bild, hat nur einen einzigen einfachen Begriff, I. 131; bezeichnet zuweilen eine ganze Ideenreihe, I. 131.

Zweig, bedeutet, I. 136 f.; II. 330.

Zweigetragen, (das oder die Thallophorien), II. 150; 330 f.

(*) Diese Worte gibt auch Tittmann (Praefat. ad Zonar. Lex. gr. p. XV.). Die vollständigere Bekanntmachung dieses Fragments der Münchner Handschrift, das ich der Mittheilung gelehrter Freunde verdanke, so wie dessen Erläuterung, behalte ich einer andern Gelegenheit vor.

Ende.

Druckfehler.

Im 2ten Theil Seite 250 Zeile 6 von oben statt Frauenkraft zu lesen Frauentracht.

Im 4ten Theil Seite 627 (im Register) Zeile 12 von unten lese man Θρησκεία statt Δρησκεία (— wie dann jenes im Buche selbst, I. S. 264 richtig geschrieben und gedruckt worden) und setze mithin das Wort in den Buchstaben T nach dem Artikel Thracien.

Stadtbibliothek
Augsburg

H.V.
Creuzer

S

K

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Creuzer, Friedrich,

Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen

Bd.: 4.

Leipzig [u.a.] 1812

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- HV 360 -4
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11253581-6